

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

DE LOS

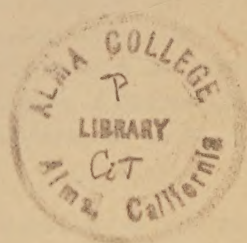
DOMINICOS ESPAÑOLES



SUPERIORUM PERMISSU

AÑO VIII — TOMO XIV

SEPTIEMBRE DE 1916 A FEBRERO DE 1917



SANTO DOMINGO EL REAL

Claudio Coello, 114.

1916

40369

v.14

1916/

17



LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

SEPTIEMBRE-OCTUBRE 1916. — NÚMERO 40.

LA INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA Y SUS RELACIONES

CON LA REVELACIÓN, LA FE Y LA TEOLOGÍA

Para apreciar con exactitud y profundidad una cuestión cualquiera, conviene colocarse desde el primer momento en su punto de vista *formal*, que es lo que Santo Tomás suele con frecuencia llamar el punto de vista *per se*. Los puntos de vista *materiales* o *per accidens* desorientan con frecuencia el pensamiento, como no se tenga sumo cuidado en considerarlos sola y exclusivamente en su *relación* al punto formal ⁽¹⁾.

Pues bien; la infalibilidad fué dada por Dios a la Iglesia no para nuevas revelaciones ni para doctrinas no relacionadas con la revelación, sino sola y exclusivamente para la conservación íntegra y exposición fiel de la divina *revelación* o depósito de la *fe* que los Apóstoles entregaron a la Iglesia.

Conservar y exponer la *revelación* divina o depósito de la *fe* es, pues, el punto de vista *formal* o «ratio sub qua» de la infalibilidad de la Iglesia. *Nada* puede, por lo tanto, pertenecer a la infalibilidad de la Iglesia que no sea la divina revelación, o por relación a la divina revelación: nada que no sea el depósito de la *fe*, o por

(1) Nihil quod est per accidens constituit speciem, sed quod est *per se* (D. Thom., I II^o, q. 118, a. 5).—Unumquodque magis iudicatur secundum quod est in eo *formaliter et per se*, quam secundum id quod est in eo per accidens (II II^o, q. 110, a. 1).—In omni scientia praetermititur quod est per accidens, et accipitur quod est *per se* (In Boetium, de Trinitate, q. 5, art. 4, ad 1).—De eo quod est per accidens non est curandum in arte, ut ait Philosophus (IV Sent., dist. 13, q. 2, a. 2).—*Perit omnis doctrina, nisi sistatur in his quae sunt per se* (Cajetano, in II II^o, q. 154, art. 2).

relación al depósito de la fe. En cambio, *todo* cuanto sea objeto de la divina revelación o depósito de la fe, o que tenga relación necesaria con la conservación y exposición de la revelación divina o depósito de la fe, tiene que ser objeto de la infalibilidad de la Iglesia, y en la misma medida que lo sea de la revelación y de la fe ⁽¹⁾.

(1) «Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente (infalibilidad) traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent» (Conc. Vatic. Const. de Ecclesia Christi, cap. 4). «Objectum infalibilitatis tantum patere docemus, quantum fidei patet depositum et ejus custodiendi officium postulat: adeoque prerogativam infalibilitatis, qua Ecclesia Christi pollet, ambitu suo complecti tum universum Dei verbum *revelatum*, tum id omne quod, licet *in se* revelatum non sit, est tamen ejusmodi, sine quo illud tuto conservari, certo ac definitive ad credendum proponi aut explicari aut contra errores hominum ac falsi nominis scientiae oppositiones valide asseri defendique non possit» (Schema, De Constit. Dogm. de Eccles. Christi, capítulo 9). — «Et ideo Ecclesiae magisterium cuius est applicare lumen divinae *revelationis* ad nascentes fidei quaestiones, eodem lumine considerat plures res quae, sumptae secundum se sunt extra objectum revelationis, cadunt tamen sub lumine ejus quatenus referuntur ad quaestionem fidei dijudicandam ab Ecclesia ex lumine divinae *revelationis*. Jam vero, solum sub hac ratione, id est, solum quatenus veritates hujusmodi quamvis de se naturales, illustrantur tamen lumine supernaturali divinae *revelationis*, magisterio Ecclesiae subjiuntur» (Schaezler, O. P., Introductio in Sac. Theol., pág. 185).

Examinense estas dos proposiciones: Primera. La infalibilidad se extiende no solamente a la fe y a la teología, sino también a la filosofía, sociología, etc. Segunda. La infalibilidad sólo se extiende a la fe y a la teología. Ambas proposiciones son verdaderas. Pero la primera es materialmente verdadera, y formalmente falsa o inexacta. La segunda es formalmente verdadera y exacta. La filosofía, sociología, etc., no caen bajo la infalibilidad, sino *solamente* y *en cuanto* necesariamente relacionadas con el depósito revelado. Pero bajo ese punto de vista ya no son formalmente filosofía, ni sociología, ni política, ni historia, etc., sino *teología*. Otro ejemplo: La conclusión de dos premisas reveladas es de fe, no de teología; la conclusión de dos premisas reveladas no es de fe, sino de teología. La primera proposición sólo es verdadera materialmente y falsa formalmente, en la doctrina tomista; la segunda es formalmente verdadera. Otro ejemplo: La conclusión deducida de una premisa de fe y otra de razón inclusiva es de fe y no de teología; la conclusión deducida de una premisa de fe y otra de razón inclusiva no es de fe, sino de teología. La primera proposición es materialmente verdadera y formalmente falsa; la segunda es formalmente verdadera y exacta en la doctrina tomista. Los hábitos y los asentimientos en la doctrina de Santo Tomás se especifican por lo *formal*, no por lo material del objeto. Y en los textos teológicos el lenguaje debiera ser siempre formal. El lenguaje material sólo es bueno para tratados no científicos, tales como los tratados de apologética popular o de vulgarización. No estará de más advertir que siempre que hablamos de fe, entendemos *fe divina*. La llamada modernamente *fe eclesástica*, si por ella se quiere indicar algún hábito distinto de los hábitos de la fe divina y de la teología, la creemos superflua. Ni en Santo Tomás ni en ningún tomista del período clásico encontramos rastro del tal hábito. Sobre el depósito revelado o lo necesariamente relacionado con el depósito revelado, no caben más que dos asentimientos: de teología o de fe divina. Para el hombre viador, en la doctrina de Santo Tomás no hay más que tres clases de lumen: lumen *rationis*, lumen *divinae reve-*

El concepto, pues, de infalibilidad de la Iglesia no es un concepto absoluto o de extensión indefinida como el concepto de infalibilidad de Dios, sino un concepto esencialmente *relativo*, a, y esencialmente limitado a la conservación y exposición de la *revelación* y de la *fe*, y su campo no puede extenderse más que el campo o departamentos de la fe y de la revelación. Siendo, por lo tanto, la infalibilidad de la Iglesia un concepto relativo a la fe divina y a la divina revelación, conviene apreciar con exactitud la extensión o departamentos de la fe divina y de la divina revelación, si se quiere apreciar debidamente y *formalmente* la extensión y departamentos del objeto de la infalibilidad de la Iglesia. Ese es el único procedimiento científico y seguro en el examen de todo concepto *relativo*.

DOS GRANDES DEPARTAMENTOS DE LA FE DIVINA.—El angélico Doctor, cuyo tratado *De fide* es de lo más soberano y acabado que se ha escrito, divide todo el campo de la verdad en dos grandes departamentos, esencial y radicalmente distintos: primero, verdades que *de una manera u otra* pertenecen a la fe divina; segundo, verdades que *de ninguna manera* pertenecen a la fe divina. Como hay *dos maneras* diferentes de pertenecer a la fe divina, directa o principalmente, e indirecta o secundariamente, el Santo Doctor subdivide el primer departamento en otras dos, correspondientes a estas dos maneras de pertenecer a la fe. Con lo cual queda todo el campo de la verdad dividido por Santo Tomás en tres departamentos, que por su importancia vamos a ponerlos por separado:

Departamento primero. Verdades que *directa o principalmente* pertenecen a la fe divina.

Departamento segundo. Verdades que *indirecta o secundariamente* pertenecen a la fe divina.

Departamento tercero. Verdades que *de ningún modo* pertenecen a la fe divina.

Estos son, en la doctrina tomista, los tres departamentos *formales* de: a) fe divina; b) Sagrada Teología; c) pura razón humana.

El que quiera entender a Santo Tomás y sus comentaristas cuando hablan de fe, de infalibilidad o de teología, no debe jamás per-

lationis, lumen *theologicum* (que participa de ambos). El primero es la ciencia humana; el segundo, la fe divina; el tercero, la teología sagrada, que corresponden perfectamente a los tres departamentos de verdad de que hablaremos en seguida.

A su debido tiempo ampliaremos estas indicaciones, que para el presente artículo estaban de sobra.

der de vista la clasificación de esos tres departamentos y las observaciones que nos vamos a permitir hacer sobre ellos ⁽¹⁾.

(1) Respondeo dicendum quod de haeresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei christianae. Non autem ad corruptionem fidei christianae pertinet, si aliquis habet aliquam falsam opinionem in his quae non sunt fidei, puta in geometricalibus vel in aliis hujusmodi quae omnino ad fidem pertinere non possunt (hasta aquí el departamento tercero, de las cosas que de ninguna manera son ni pueden ser de fe); sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quae ad fidem pertinent (ahora va a comenzar la subdivisión del primero y segundo departamento de la fe divina). Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est; uno modo *directe et principaliter*, sicut articuli fidei (hasta aquí el primer departamento de la fe); alio modo, *indirecte et secundario*, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicujus articuli (hasta aquí el segundo departamento de la fe); et circa utraque (sobre las verdades, tanto del primero como del segundo departamento) *potest esse haeresis*, eo modo quo et *fides* (D. Thomas, II II^{ae}, q. 11, art. 2).

Quando esas verdades del segundo departamento, que pueden ser de fe y de herejía, pasan de hecho a ser directamente de fe, y su negación a ser verdadera herejía, lo explica el mismo Santo Doctor, en ese mismo artículo, en la solución al tercer argumento: «Sic ergo aliqui doctores (los Santos Padres) videntur dissensisse vel circa ea quorum nihil interest ad fidem (tercer departamento) utrum sic vel aliter teneantur: vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quae nondum erant per Ecclesiam determinata (segundo departamento); postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata (con lo cual pasan al primer departamento), si quis tali ordinationi pertinaciter resisteret, haereticus consetur (loc. cit., ad. 3).

Este es el artículo clásico y más cincelado del Santo Doctor sobre la materia, pues es de la *Suma teológica* y del tratado *De fide*. Pueden consultarse como lugares paralelos la primera parte de la misma *Suma* (q. 32, art. 4), con el comentario de Cayetano, y los *Sentenciarios* (lib. I, dist. 33, q. 1, art. 5, y lib. IV, dist. 13, q. 2, art. 1, ad. 6), donde trata la misma materia. Aunque, como ejemplo del segundo departamento, pone con frecuencia el Santo Doctor las cosas secundarias de la S. Escritura, como que «Abraham tuvo dos hijos», es evidente que incluye también en ese segundo departamento todas las verdaderas conclusiones teológicas; tanto porque así se desprende con evidencia del contexto; tanto porque aplica el Santo Doctor esta doctrina al tratado de *Divinis notionibus*; tanto porque la teología no cabe en el tercer departamento, que es completamente profano, ni cabe en el primero, que es de suyo y formalmente de fe; tanto porque así lo indica expresamente el Santo en el último de los lugares paralelos antes citados. Báñez ha expresado bien la mente del Santo Doctor, cuando dice: «Quaeritur quid intelligat Divus Thomas per *directe et indirecte* pertinere ad fidem? Quia aut intelligitur... aut intelligitur... vel *denique* intelligitur per illud *directe* quod sit aliquid quod *immediate* cadat sub habitu fidei, hoc est, sine consequentia rationis: *indirecte* vero pertinere dicitur ad fidem quod per *necessariam consequentiam* colligitur ex aliqua propositione immediata secundum fidem. Ad hoc dubium respondetur, D. Thomam esse intelligendum *hoc ultimo modo*. Et quamquam posuit exemplum in articulis fidei, qui *directe* pertinent ad fidem, tamen non excludit quod alia pertinerent *directe* ad fidem. Omnia enim quae sunt in S. Scriptura *directe* pertinent ad fidem. Traditiones etiam Apostolorum et definitiones Conciliorum *directe* pertinent ad fidem. At illa sunt *indirecte* fidei per quorum negationem sequitur per *bonam consequentiam* falsum esse quod asseritur per fidem: ut si quis negat «Christum esse risibilem» errat in fide catholica *consequenter et indirecte*. Quia bene sequitur per consequentiam lumine naturali cognitam quod «Christus non est homo PERFECTUS» (Báñez, in II II^{ae}, q. 11, art. 2).— Nótese, entre paréntesis, cómo los tomistas entienden la buena consecuencia o conexión

OBSERVACIONES SOBRE LOS DOS DEPARTAMENTOS DE LA FE DIVINA.—Dejando por completo a un lado el tercer departamento, que, por ser completamente profano o sin relación alguna necesaria con la fe, tiene que ser también ajeno a la infalibilidad y a la teología, conviene hacer, con Santo Tomás, sobre los otros dos departamentos las observaciones siguientes:

Primera. Al primer departamento pertenecen todas y solas las verdades *reveladas* por Dios y *definidas* como tales por el magisterio ordinario o solemne de la Iglesia o, con otro nombre, todos y solos los *dogmas* de fe.

Segunda. Al segundo departamento pertenecen todas las verdades que *se siguen* necesariamente de las primeras, o que están *necesariamente conexas* con las primeras, o de cuya negación se sigue la *negación* de las primeras, o de cuya corrupción se sigue la *corrupción* de las primeras. Todas estas frases vienen a decir lo mismo y las emplea indistintamente el Santo Doctor.

Tercera. La *fe divina* tiene por objeto *primario* (o per se, o directo, o inmediato, o formal; pues todos estos términos significan lo mismo) las verdades del primer departamento, y por objeto *secundario* (o per accidens, o inmediato, o virtual; pues todos estos términos significan lo mismo), las verdades del segundo departamento.

Cuarta. La *infalibilidad* de la Iglesia, que sólo existe por relación a la fe divina, deberá tener y tiene el mismo objeto que ésta; esto es: por objeto *primario*, las verdades del primer departamento, y por objeto *secundario*, las verdades del segundo departamento.

Quinta. La *Sagrada Teología* que, como es sabido, tiene por punto de partida el dogma y por conclusiones u objeto propio todo lo necesariamente conexo con el dogma, tendrá, por lo tanto, y tiene

necesaria en teología: no el deducir el «risibilis» del homo *essentialis*, sino del homo *perfectus*. Óigase también a Gotti, poniendo ejemplo de la verdadera conclusión teológica: «Sit exemplum. Usque modo Ecclesia non definitivum quod in hac propositione «Christus est homo» includatur ista, «Christus est risibilis». Ex communi tamen theologorum sensu habetur quod ista, «Christus est risibilis» contineatur in ista, «Christus est homo» quia Scriptura sumit Christum esse hominem PERFECTUM. (Gotti, Theol. Dogm., tom. I, Q. I, dubium V, núm. 9).—Suárez, en cambio, entendió el «Christus est homo», tipo clásico de conclusión teológica, en el sentido de homo *essentialis*, en vez de homo *connaturalis* y *perfectus*, y dejó a toda la verdadera teología sin inclusión real en el depósito revelado; pero vió que sin inclusión no era posible definición de fe, y que todos los teólogos habían siempre tenido a la verdadera conclusión teológica por definible de fe divina, y no tuvo más remedio que acudir a *nueva revelación*, único medio de hacer inclusivo o teológico al virtual o conexo, tal como los entendió Suárez.

por punto de partida o por *principios* las verdades del primer departamento, y por *conclusiones* u objeto propio las verdades del segundo departamento. El segundo departamento es, pues, el propio o específico o per se de la teología, como el primer departamento es el propio o per se o específico de la fe divina ⁽¹⁾.

Sexta. Si hay algunas verdades que reunan a la vez las condiciones, tanto del primero como del segundo departamento; esto es, que por una parte sean reveladas y definidas (medium cognitionis del primer departamento o de la fe divina), y por otra sean consecuencia necesaria (medium cognitionis del segundo departamento o de la teología) de otras verdades reveladas y definidas, tales verdades pertenecerán a la vez y directamente a la fe y a la teología.

Séptima. Las verdades del segundo departamento, per se o *sin* definición de la Iglesia; esto es, cuando solamente se conocen por

(1) Santo Tomás pone ordinariamente como modelo verdadero del primer departamento los *artículos de la fe*; porque los artículos estuvieron y tenían que estar desde el principio en el depósito revelado de una manera *definida*. Fueron *determinados* o definidos por Jesucristo mismo, y desde el principio de la Iglesia estaban en la predicación cotidiana o magisterio ordinario de la doctrina católica: «Fides explicatur in articulis fidei *determinatis*, et haec explicatio completa est per Christum, unde ejus doctrinae quantum ad essentialia fidei nec addere nec minuire licet.» (D. Thomas, in III Sentent., dist. 25, q. 2, art. 2, sol. I, ad. 5.) Pero cualquiera otra verdad (aunque no sea artículo) cuyo *sentido* estuviese desde el principio definido, o haya sido definido después, pertenece al primer departamento. En cambio, toda verdad de sentido *no definido*, ni por el magisterio solemne ni por el ordinario de la Iglesia, queda relegada por Santo Tomás al segundo departamento; pues sin definición de la Iglesia, nada es, según Santo Tomás, *formalmente* de fe para *nosotros* los que no hemos tenido revelación *inmediata* de Dios. La definición o inteligencia del dogma por la Iglesia no es el *objeto* formal de nuestra fe, pero sí es *condición* integrante o «sine qua non» del objeto *formal*: «De *integritate* objecti formalis fidei *nostrae*.» (Cayetano, in II II^a, q. 5, art. 3.) Por lo tanto, en el segundo departamento coloca Santo Tomás *dos* géneros de verdades. Primero: todo lo *secundario* de la S. Escritura, mientras la Iglesia no lo defina, y rara vez lo define. (Respecto a ese *secundario*, la Iglesia sólo ha definido que es tan *inspirado* por Dios como lo primario, y por eso, en cuanto a su *inspiración* e *inerrancia*, todo lo de la Escritura pertenece por igual al primer departamento, pero no en cuanto a su *sentido*.) Segundo: todas las *conclusiones* teológicas antes de su definición; pues después de su definición de fe por la Iglesia pasan al primer departamento. Estos dos géneros de verdades, que constituyen el segundo departamento, esto es, lo secundario de la Escritura y las conclusiones teológicas, convienen en una cosa: en no pertenecer por su naturaleza o *per se* a la fe, sino solamente por su relación con lo *per se* revelado. La relación o conexión con lo *per se* revelado, cuando sólo se conoce por raciocinio humano, es la teología, la cual no es más que la ciencia definidora; pero definidora *humana*, de lo divino. Cuando esa relación es conocida por la definición de la Iglesia, es de fe divina. La Iglesia es también definidora, pero definidora *divina* de lo divino. Ni la teología ni la Iglesia inventan ni aumentan ni modifican lo divino o revelado, sino que explican o desenvuelven o definen lo que en ellos hay de indefinido o virtual, además de conservar lo que está ya desenvuelto o formal o definido.

el raciocinio o por la conexión necesaria que tienen con las verdades del primer departamento, son propia y rigurosa y exclusivamente conclusiones teológicas, y sola y exclusivamente merecen asentimiento teológico. Pero como el asentimiento teológico no es de pura razón natural ni de pura fe divina, sino un asentimiento de *razón-fe*, en ese sentido se dicen que pertenecen *mediatamente* a la fe divina. En la doctrina de Santo Tomás lo mismo significa ser *mediatamente* de fe divina, que ser *inmediatamente* y *formalmente* de teología, y de pura teología. En esta séptima observación es en lo que se apartan de Santo Tomás, Vázquez y Vega, por no distinguir bien y formalmente la teología de la fe.

Octava. Esas mismas verdades del segundo departamento, *después* de la definición de fe divina por la Iglesia (*postquam autem sunt auctoritate universalis Ecclesiae determinatae*), pasan al primer departamento; esto es, pasan a ser verdaderos *dogmas* de fe divina, y su negación pasa a ser verdadera *herejía*. Pasan de conclusiones de teología a *principios* de teología y de fe, por ser ya conocidas por un nuevo medio; no por su sola conexión con lo revelado, que es el medio formal de la teología, sino por su revelación explicada por la Iglesia, que es el medio formal de la fe divina. En esto, Vázquez, Vega y Cano no hicieron sino seguir a Santo Tomás y a toda la escuela tomista, y de esta teoría tomista se apartó *Molina*, y a *Molina* siguieron, en mayor o menor grado, *Ripalda*, los *Vicerburgenses* y algunos otros.

Estas ocho observaciones, que recomendamos a la meditación de todo teólogo tomista, contienen, a nuestro juicio, la verdadera clave de toda la doctrina de Santo Tomás sobre la fe divina, y, por consiguiente, sobre la infalibilidad y la teología, que son dos cosas esencialmente relativas a la fe divina.

DOS GRANDES DEPARTAMENTOS DE LA DIVINA REVELACIÓN.—Siendo la divina revelación el objeto formal de la fe divina, los departamentos de aquélla tienen que ser los mismos que los departamentos de ésta. O, hablando más lógicamente, los departamentos de la fe divina que hemos descripto, deben de haberse tomado de los departamentos de la divina revelación que vamos brevemente a describir.

La teología tomista divide todo el campo de verdad en dos grandes departamentos, completa y radicalmente distintos: primero, en verdades que *de un modo u otro* han sido reveladas por Dios, y verdades que *de ningún modo* han sido reveladas por Dios.

Como hay *dos modos* de revelación divina, uno que consiste en revelar una cosa *en sí* misma, y otro que consiste en revelar una cosa *en otra*, en la cual va necesariamente implicada y de la cual puede ser desenvuelta o extraída o sacada o deducida, el primer departamento queda subdividido en otros dos: primero, en verdades reveladas *in se*; segundo, en verdades reveladas *in alio*.

Como la frase *in se* significa para la escuela tomista lo mismo que «formalmente» o que «inmediatamente», y la frase *in alio* significa lo mismo que «virtualmente» o «mediatamente», queda todo el campo de verdad dividido por los tomistas en tres grandes departamentos, que vamos a ponerlos también por separado.

Departamento primero. Verdades reveladas *in se*, o reveladas *formalmente*, o reveladas *inmediatamente*.

Departamento segundo. Verdades reveladas *in alio*, o reveladas *virtualmente*, o reveladas *mediatamente*.

Departamento tercero. Verdades *no reveladas* de modo alguno: ni *in se*, ni *in alio*; ni formal, ni virtualmente; ni inmediata, ni mediamente.

El que quiera entender bien la doctrina de Santo Tomás y de la escuela tomista, no olvide jamás la clasificación de estos tres departamentos, a los que corresponden los tres que anteriormente hicimos al hablar de la fe.

El tercer departamento es completamente ajeno a la divina revelación, y, por lo tanto, a la fe divina, a la infalibilidad y a la teología. Sólo los dos primeros tienen que ver con la teología, la infalibilidad y la fe, pues son los dos departamentos en que se divide la divina revelación. Apliquense proporcionalmente a estos dos departamentos de la divina revelación las mismas ocho observaciones que hicimos al hablar de los dos departamentos de la fe divina. Las omitimos, pues habría que transcribirlas de nuevo casi palabra por palabra. Sólo recordaremos la observación octava, que es la más importante, y es que las verdades del segundo departamento son definibles de fe divina, y no sólo de fe eclesiástica, por la Iglesia; y que ésta es doctrina no sólo de Vázquez y Vega y de Cano y de Belarmino, sino de toda la escuela tomista. Lo peculiar de Vázquez y Vega no está en eso, como vulgarmente se dice por la mayoría de los teólogos modernos, sino en la observación séptima, esto es, en hacer formalmente de fe divina a las verdades del segundo departamento, aun sin definición de la Iglesia, y en virtud solamente del raciocinio humano.

REVELADO IN SE Y REVELADO IN ALIO. — Como se ha visto, el primero y segundo departamento de la divina revelación, que son respectivamente los departamentos propios o específicos de la fe divina y de la teología, están constituidos y se distinguen en la escuela tomista por lo revelado *in se* el uno, y por lo revelado *in alio* el otro.

Pero conviene tener muy presente que lo revelado *in se* y lo revelado *in alio* son para los tomistas dos miembros de la división de lo revelado o de la *divina revelación*. Por lo tanto, revelado *in se* y revelado *in alio* no quiere decir revelado y *no revelado*, pues eso no sería división de la revelación, sino que quiere decir de *dos modos* diferentes de verdadera revelación.

Cosa semejante sucede en las vulgares divisiones de conocido *in se* (principios) y conocido *in alio* (conclusiones); o de existente *in se* (substancia) y existente *in alio* (accidente) en que se suelen dividir el *conocimiento* y el *sér*. Conocido *in se* y conocido *in alio* no quiere decir conocido y *no conocido*, sino *dos modos* diferentes de verdadero conocimiento. Como existente en sí y existente *in alio* no quiere decir existente y *no existente*, sino *dos modos* diferentes de verdadera existencia.

Negar, por consiguiente, que una cosa revelada en sí (o formalmente, o inmediatamente) no significa para los tomistas negar su revelación, sino solamente negar *uno* de los modos de revelación, sin que eso quite que la cosa pueda ser verdaderamente revelada *del otro modo*, esto es, revelada *in alio*.

De la misma manera, afirmar de una cosa que es revelada *in alio*, no es negar su revelación, sino negar *uno* de los modos de revelación, lo cual no quita el que sea revelada del otro modo, esto es, *in alio*.

Para la escuela tomista, como para la generalidad de los grandes teólogos anteriores a Suárez (si se exceptúa a Molina), todo lo revelado *in alio* es verdaderamente, aunque no formalmente, revelado. Si alguno se extraña de esta afirmación, no tiene más que fijarse en que los tomistas (como nosotros hemos demostrado con abundantes textos), y Vázquez y Vega y Belarmino (como todos saben muy bien) admiten que lo revelado *in alio* o, con otro nombre, lo revelado virtual o mediato, es definible de *fe divina*. Ahora bien, no hay teólogo que haya admitido jamás que una cosa pueda ser definida de fe divina, sin ser verdadera y realmente *revelada*.

Cada uno tiene, pues, derecho a creer con Molina, si gusta, que lo revelado *in alio* o virtual o mediato, no es verdaderamente revelado; pero manifestaría un desconocimiento completo de la historia de la teología el que creyese que esa es la opinión común de los teólogos. La opinión casi común de los teólogos anteriores a Suárez es precisamente la contraria; y si los manuales modernos parecen decir otra cosa, es porque no han advertido el embrollo armado por Suárez con su nueva definición del revelado *in alio* o virtual. Eso fué, precisamente, lo que condujo a Suárez a su teoría inaudita de nuevas revelaciones. Sabía él bien, y así lo confiesa, que, según la opinión común de los teólogos, el revelado virtual o *in alio* era definible de fe divina, y, por lo tanto, tenía que ser verdaderamente revelado: vió, y vió bien, que con la definición que él daba del virtual, tal virtual no era revelado: no tuvo más remedio que convertirlo en revelado por *nuevas revelaciones*.

No se olvide, pues, que, según la escuela tomista y según Vázquez y Vega y Belarmino y otra multitud de grandes teólogos, el revelado, virtual o *in alio* o mediato, o, con otro nombre, las verdaderas conclusiones teológicas, o, con otro nombre, lo necesariamente conexo por vía de conclusión con el revelado *in se* o formal, son definibles de fe divina, y, por lo tanto, tienen que ser y son verdaderamente revelado, aunque revelado *in alio*.

Sólo hay que tener presente que, en la ciencia, mientras otra cosa no se exprese, el lenguaje debe ser y es *formal*; y, por lo tanto, si se dice revelado a secas, sin añadir *in se* o *in alio*, se entiende siempre revelado *formal*, y en ese sentido, claro es que lo revelado virtual no es revelado, esto es, no es revelado formal, lo cual no quita que sea revelado real con uno de los modos de revelación verdadera. Ese modo es la revelación *in alio*, que es el constitutivo formal de la teología, cuando sólo se conoce por raciocinio; pero que puede pasar a ser de fe divina por definición de la Iglesia.

CONEXO INCLUSIVO Y CONEXO NO INCLUSIVO.—Lo mismo da decir «revelado *in alio*» que «necesariamente conexo» con lo revelado *in se*. Pero como esta cuestión del «conexo» es tan importante, pues lo necesariamente conexo con el depósito revelado es el objeto *secundario* de la fe, de la revelación y de la infalibilidad, y el objeto *primario* de la teología, y como no la hemos visto tratada ex profeso en ninguna parte, vamos a distinguir brevemente las diferentes clases o tipos de conexos o de conclusiones teológicas,

para que cuando alguno hable de «conexo» sepamos a cuál se refiere⁽¹⁾.

Primer conexo. — Es el raciocinio en que de una idea revelada se pasa a otra *realmente* idéntica con ella, aunque *formalmente* distinta. La menor en estos raciocinios es de identidad real o *inclusiva*. Ejemplo: Dios es completamente inmutable: lo completamente inmutable es eterno: luego Dios es eterno. El concepto «eterno» de la conclusión va incluido realmente en el concepto «completamente inmutable» de la mayor. Este primer conexo es conexo

(1) No se olvide que *conexo* e *inclusivo* no son dos conceptos opuestos o que se excluyan mutuamente. Al contrario, el conexo es el que se divide en inclusivo y no inclusivo. No hay más que fijarse en que todo raciocinio envuelve conexión de la conclusión en la mayor, mediante la menor. *Toda conclusión es*, por lo tanto, *conexiva*. Pero hay menores y, por lo tanto, conclusiones inclusivas, y las hay no inclusivas o de mera conexión. Habrá, pues, conexión inclusiva y conexión no inclusiva o físico distinta. Téngase presente que la esencia del raciocinio está en la *menor* o término *medio*. Si la menor es inclusiva (inclusión del predicado en el sujeto), el raciocinio y la conclusión y la virtualidad y la conexión son inclusivas. Si la menor es no inclusiva (no inclusión del predicado en el sujeto), el raciocinio y la conclusión y la conexión no son inclusivas. La equivocación o ilusión viene con frecuencia en fijarse en la apariencia externa del raciocinio, más bien que en la proposición *menor*, que es la esencia o «ratio sub qua» del raciocinio. «Formalis ratio sciendi sunt *media* demonstrationis per quae conclusiones cognoscuntur.» (D. Thomas, II II^{ae}, q. 1, art. 1). Tota vis argumenti est in *medio* termino. (D. Thomas, De Veritate, q. 14, art. 2, ad. 9.) In *medio* termino continetur totus processus argumentationis. (D. Thomas, III Sent., dist. 23, q. 2, a. 1.) La esencia pura o en abstracto *incluye* las propiedades esenciales o metafísicas, pero no las físico actuales: la esencia en estado perfecto o connatural *incluye* unas y otras. Para clasificar qué cosas son objeto de la *infalibilidad*, rige este principio: «No sólo lo formalmente revelado, sino también todo lo necesariamente conexo con ello, es objeto de la infalibilidad de la Iglesia.» Este principio es admitido por todos los teólogos. Para formular, en cambio, qué cosas son *definibles de fe divina*, hay que distinguir. Para la escuela tomista y para la mayoría de los teólogos, si se exceptúa a Molina, a Ripalda y a algunos otros, rige este principio: «Es definible de fe divina todo lo *realmente idéntico* o *inclusivo* con el depósito revelado, y no sólo lo formalmente idéntico.» En cambio, para Molina y Ripalda y algunos otros rige el siguiente principio: «Es definible de fe divina sólo lo *formalmente idéntico* con el depósito revelado; pero no lo realmente idéntico, si es formalmente distinto.» No se confundan, pues, la fórmula de la *infalibilidad*, que es común a todos los teólogos, con la fórmula de la *definibilidad de fe divina*, que es distinta según dos distintas escuelas. Para la infalibilidad se atiende, no precisamente al concepto de inclusión, sino al de *conexión* necesaria. Para la definibilidad de fe se atiende no precisamente al concepto de conexión, sino al de *inclusión*; al de inclusión real, según los tomistas, y al de inclusión formal, según otros. Las otras cuestiones, de qué es inclusión real y qué formal, de en qué se distinguen la inclusión de la conexión, y de si cabe conexión necesaria en teología sin inclusión (para nosotros no cabe, tratándose de doctrinas conexas unas con otras por vía de conclusión), son cuestiones libres que pertenecen a la filosofía, pero que tienen transcendencia inmensa para el significado de las fórmulas teológicas de la infalibilidad y de la fe. No se puede ser escotista en filosofía y tomista en teología.

inclusivo. Por necesariamente conexo es objeto de la infalibilidad: por inclusivo es definible de fe divina. Otro ejemplo: El Angel o el alma humana son inmateriales: lo inmaterial es inmortal: luego el Angel y el alma humana son inmortales. De esta clase son la inmensa mayoría de las conclusiones teológicas.

Segundo conexo.—Es el ratiocinio en que se pasa de una cosa revelada a otra unida con ella por lazos *esenciales* o metafísicos. La menor en estos ratiocinios es también de identidad real o *inclusiva*. Ejemplo: Existen seres contingentes: de la «esencia» de lo contingente es la existencia de un sér necesario: luego existe un sér necesario. Otro ejemplo: Jesucristo se admiró: la admiración es «esencialmente» acto de razón: luego Jesucristo tuvo la potencia de la razón o inteligencia. Los predicados «necesario» y «razón» van realmente incluidos en los predicados «contingente» y «admiración». Este conexo es también conexo inclusivo. Por necesariamente conexo es objeto de la infalibilidad: por realmente inclusivo es definible de fe divina. De este tipo son todas las demostraciones teológicas en que se pasa de un efecto a su causa *formal*, o una causa *primera* eficiente, final o ejemplar.

Tercer conexo.—Es el ratiocinio en que se pasa de la *esencia* revelada de una cosa en estado *perfecto* a *cualquiera* de las *propiedades* o accidentes requeridas para esa perfección. En estos ratiocinios la menor es también de identidad real o *inclusiva*. Ejemplo: Jesucristo fué hombre *perfecto* bajo todos sentidos no opuestos al fin de la redención: es así que la ciencia y la virtud son perfecciones humanas: luego Jesucristo tuvo ciencia y virtud. Los conceptos «ciencia» y «virtud» de la conclusión van esencialmente incluidos en el concepto «perfecto» de la mayor. Este conexo es también conexo inclusivo. Por necesariamente conexo es objeto de la infalibilidad: por inclusivo es definible de fe divina. De este tipo son las demostraciones teológicas en que se prueban o pueden probar *todas* las propiedades de Jesucristo, especialmente las perfecciones accidentales o *no naturales*, pues estas últimas no podrían probarse por ninguno de los tipos de conexo que siguen.

Cuarto conexo.—Es el ratiocinio en que se pasa de la *esencia* en estado *connatural* o *íntegro* o *sin defecto* a sus propiedades *fisico-actuales* sin las cuales no hay connaturalidad ni integridad, sino efecto de ser. La menor en estos ratiocinios es también de identidad real o *inclusiva*. Ejemplo: Jesucristo es hombre en estado íntegro, o connatural, o sin defecto alguno físico, o es semejante a los

demás hombres: es así que el hombre en estado connatural o integro o sin defecto, incluye todas las propiedades o potencias, no sólo metafísicas, sino físico-actuales, como risibilidad actual, inteligencia actual, voluntad, sentidos interiores y exteriores, etc., etcétera: luego Jesucristo tuvo risibilidad actual, inteligencia, voluntad, etc., etc., como los demás hombres. El concepto de «propiedad actual» va realmente incluido en el concepto de integridad» o connaturalidad» del sér humano. Este conexo es también conexo inclusivo. Por necesariamente conexo es objeto de la infalibilidad: por realmente inclusivo es definible de fe divina. Por este tipo de conexo se prueban en teología, no las propiedades extrínseco-accidentales de Jesucristo, como la ciencia y la virtud, sino las propiedades físico-naturales, y mucho más las metafísicas del conexo que viene ahora.

Conexo quinto.— Es el raciocinio en que se pasa de la *esencia pura* o *en abstracto*, sea física o metafísica, a las propiedades *aptitudinales* o metafísicas. En este raciocinio la menor es también de realidad idéntica o *inclusiva*. Ejemplo: Jesucristo es esencialmente hombre, o tiene la esencia de hombre: es así que con la esencia del hombre se identifican las propiedades aptitudinales o metafísicas, tales como risibilidad radical, intelectualidad radical, voluntariedad radical, etc.: luego Jesucristo es radicalmente risible, radicalmente inteligente, etc. El concepto de risibilidad radical, inteligencia radical, etc., va envuelto o incluido en el concepto de hombre «esencial». Este conexo es también conexo inclusivo. Por necesariamente conexo es objeto de la infalibilidad; por realmente inclusivo es definible de fe divina. Por este tipo se prueban en teología todas las partes esenciales o propiedades esenciales de Jesucristo, o sea, todo lo requerido para la integridad *esencial* humana, como por el conexo cuarto todo lo requerido para la integridad *connatural*, y por el conexo tercero todo lo requerido para la integridad *perfecta*. Este conexo quinto es exactamente del mismo tipo que el conexo primero.

Conexo sexto.— Es cuando de la *esencia pura* o *en abstracto*, como dijimos en el conexo anterior, se deduce la *exigencia* connatural de las propiedades físico-actuales, pero no la existencia actual de tales propiedades. En este conexo la menor es también de realidad idéntica o *inclusiva*. Ejemplo: N. es esencialmente hombre: es así que la esencia del hombre exige tener (aunque de hecho no se tengan) las propiedades físico-actuales: luego N. exigiría tener (aun-

que de hecho no las tuviese) las propiedades físico-actuales. Otros ejemplos: Los accidentes eucarísticos son esencialmente accidentes: luego *exigen* inherencia actual en el sujeto, aunque de hecho no la tengan. El fuego del horno de Babilonia era verdadero fuego: luego tenía *exigencia* de quemar, aunque de hecho no quemase. Este conexo es conexo inclusivo. El concepto de «exigencia» de propiedades actuales, o «relación» esencial a las propiedades, va incluido en la esencia misma. Como necesariamente conexo es objeto de la infalibilidad: como inclusivo es definible de fe divina. Este conexo sexto es exactamente el mismo tipo que el conexo quinto: lo mismo da decir propiedad *aptitudinal* o metafísica, que *exigencia* de la propiedad física.

Conexo séptimo. — Es cuando de la misma esencia *pura* o *en abstracto*, tal como se dijo en los dos conexos anteriores, se trata de deducir, no las propiedades metafísicas, como en el conexo quinto: no la exigencia sola de las propiedades físico-actuales, como en el conexo sexto: sino la *existencia actual* o de hecho de tales propiedades físico-actuales, pero *bajo condición* de que no haya habido milagro o intervención divina; o lo que es lo mismo, bajo condición de que tal esencia esté en estado *connatural*. Con esta condición, este conexo séptimo es exactamente el conexo cuarto. Ejemplo: N. es esencialmente hombre: es así que todo hombre, *si* no interviene milagro, *si* está en estado connatural, es persona humana, es concebido por obra de varón, incurre el pecado original, y comete pecados veniales, está ignorante *si* está en gracia, muere de hecho, es juzgado inmediatamente después de morir, etcétera, etc.; luego N., *si* no ha intervenido milagro o *si* han pasado las cosas connaturalmente, es persona humana, fué concebido por obra de varón, incurrió el pecado original, cayó en pecados veniales, vivió sin saber *si* estaba en gracia, murió o morirá de hecho, fué o será juzgado inmediatamente después de la muerte, es risible de hecho, tiene potencias y propiedades actuales, etc, etcétera, y viceversa: luego *si* no es persona humana, *si* no ha sido concebido por obra de varón, *si* no ha contraído de hecho el pecado original, *si* no ha cometido pecado alguno venial, *si* tuvo certeza completa de su estado de gracia, *si* no ha sido juzgado inmediatamente después de la muerte, *si* no es de hecho risible, *si* no tiene estas o las potencias o propiedades naturales, etc., etc., ha habido intervención divina o no ha sucedido eso connaturalmente. Este conexo es también conexo inclusivo. Todas esas conclusiones

van incluidas en la mayor, supuesta en la mayor esa *condición de connaturalidad* o de no intervención divina. Por necesariamente conexo es objeto de infalibilidad: por inclusivo es definible de fe divina.

Conexo octavo.—Este conexo que viene ahora es el que, a juicio nuestro, ha involucrado casi todos los manuales teológicos posteriores a Suárez. Lo introdujo Suárez *en teología* para ver de suavizar una teoría de Molina opuesta al sentir común de los teólogos. Desde Suárez se ha filtrado este conexo o virtual en la inmensa mayoría de los teólogos posteriores, quienes aluden a él sin que parezcan darse cuenta de su origen, y sobre todo mezclándolo inconscientemente con los otros siete conexos anteriores, de los cuales se distingue como la tierra del cielo.

Consiste este octavo conexo en el ratiocinio en que de la *esencia pura* o *en abstracto*, como se dijo en los conexos quinto, sexto y séptimo, se trata de deducir, no las propiedades aptitudinales o metafísicas como en el conexo quinto: no la exigencia de las propiedades actuales como en el conexo sexto: no la existencia condicional de las propiedades actuales como en el conexo séptimo: sino la existencia actual *incondicionada* de tales propiedades actuales o físico distintas. Supongamos revelado que «N. es esencialmente hombre», sin saber una palabra más de ello: sin saber si esa esencia está en estado perfecto o imperfecto (como se sabe en el conexo tercero): sin saber si está en estado connatural o preternatural, íntegro o defectuoso (como sabíamos en el conexo cuarto): sólo sabemos que N. tiene la *pura* esencia de hombre, y nada más, que es lo mismo que sabíamos en los casos quinto, sexto y séptimo. Pues bien; no sabiendo más que eso, se quiere deducir la existencia actual de las propiedades físico-distintas, en la siguiente forma: «N. es esencialmente hombre: es así que todo hombre tiene *de hecho* las propiedades físico-distintas (risibilidad actual, potencias actuales del alma, propiedades actuales del cuerpo, etc., etc.): luego N. tiene *de hecho* risibilidad actual, etc.

Nosotros hemos afirmado y de nuevo afirmamos que tal conexo no es conexo *teológico*: que *no concluye* en teología: que no es conclusión *verdaderamente teológica*. Nosotros hemos afirmado y de nuevo afirmamos (las pruebas no hacen al caso para el presente artículo) que tal conexo no sólo no es inclusivo, sino que tampoco es *necesariamente conexivo* en la mayor revelada, si se supone que en esa mayor no se dice más que hombre *esencial*, sin decirse si

esa esencia está en estado perfecto o imperfecto, íntegro o defectuoso, natural o preternatural⁽¹⁾.

DOS DEFINICIONES HETEROGÉNEAS DEL «CONEXO». — La esencia de una cosa o cuestión cualquiera es la clave para resolver todas las dificultades que sobre esa cuestión se presenten, como ya observó el Filósofo; y la definición real es o debe ser expresión de la esencia. El que comience por definir mal una cuestión, o por tener de ella dos definiciones incompatibles, segurísimamente que acabará por no entenderla. Pues bien: respecto al «conexo» o «virtual» o «conclusión» teológica hay en la historia de la teología dos definiciones heterogéneas.

Primera definición: «Conexo» o «virtual» propiamente teológico es *todo* lo deducido del depósito revelado por verdadero y concluyente raciocinio.

Segunda definición: «Conexo» o «virtual» propiamente teológico es *solamente* lo deducido del depósito revelado por raciocinio de realidad distinta o *realidad no inclusiva*.

Fijese ahora el lector en las diferencias radicales de esas dos definiciones. Notaremos solamente algunas.

Según la primera definición, conexo es todo lo deducido por verdadero raciocinio. Como el raciocinio de menor realmente idéntica o inclusiva, dentro de las diversas formalidades o conceptos de una misma realidad, no solamente es verdadero y concluyente raciocinio, sino que es el más perfecto y concluyente, y el único usado en las ciencias superiores, como las matemáticas o la metafísica, tendremos que son verdadero «conexo» y verdadero «vir-

(1) Que el octavo conexo o virtual no es concluyente en teología, o que no es necesariamente conexo con la mayor revelada de que Suárez quiso deducirlo, lo demostramos ya en otra parte (LA CIENCIA TOMISTA, enero-febrero, 1913, páginas 364-368), y el P. Gardeil calificó nuestra demostración de clara y decisiva. Quizá muy pronto ampliemos esa demostración con nuevas razones y nueva documentación teológica. No lo hacemos ahora, no sólo por no extendernos demasiado, sino por no mezclar cuestiones que conviene distinguir muy bien. Una cuestión es la de si ese octavo conexo es o no necesariamente conexo, y otra muy distinta la de si *todos* los teólogos y la práctica de la Iglesia enseñan que ese octavo conexo es necesariamente conexo. En la primera cuestión cada uno puede opinar como guste; pero el que afirma la segunda, debe probarlo, y con sólo intentar el probarlo manifestaría, a juicio nuestro, el no haber leído más teólogos que los posteriores a Suárez, y el haber leído los documentos de la Iglesia, teniendo en la mente una confusión completa entre el octavo conexo y los otros siete. Como vamos a ver luego, el único conexo que nos interesa ahora es el octavo, y sobre ese octavo, lo único que nos interesa saber es si todos los teólogos y la práctica de la Iglesia enseñan que ese octavo conexo es necesariamente conexo. Todo lo demás no sería sino dar pie para marcharse a otra cuestión.

tual» y verdaderas y propias y rigurosas «conclusiones» teológicas todo lo deducido por menores de identidad real o inclusiva. Y como los siete primeros conexos son verdaderos ratiocinios, tendremos que esos siete primeros conexos serán verdaderos «conexos» y verdaderos «virtuales» y verdaderas y propias «conclusiones» teológicas. Y como, según la escuela tomista y la mayoría de los teólogos, es definible de fe divina todo lo deducido del depósito revelado mediante menores de identidad real o inclusivas, tendremos que las conclusiones pertenecientes a los siete primeros conexos, los cuales abarcan casi todas (por no decir todas) las verdades que la Iglesia ha definido, por vía de conclusión, como infaliblemente verdaderas o falsas, y casi todas (por no decir todas) las conclusiones demostrativas de la Suma Teológica, son definibles de fe divina. Todo esto hay que aceptar si se acepta la primera definición del conexo.

En cambio, según la segunda definición del conexo, solamente es verdadero conexo y verdadero «virtual» y verdadera y propia conclusión teológica lo deducido del depósito revelado como realidad distinta o como realidad *no inclusiva*. Como de los ocho conexos sólo el octavo es ratiocinio de realidad distinta o *no inclusiva*, tendremos que sólo el octavo conexo será verdadero conexo y verdadero virtual y verdadera conclusión teológica. Y los otros siete conexos. ¿qué serán entonces? Pues no serán, dicen, conexo ni virtual *propiamente tales*, sino *formal*, aunque algo *confuso*: no serán conclusiones teológicas rigurosamente tales, sino fe divina, aún sin definición de la Iglesia. No hay ni habrá, según eso, más verdadera y rigurosa conclusión teológica que la del octavo conexo, que es el único de realidad *no inclusiva*. Y como lo que sea de realidad no inclusiva o de realidad distinta del depósito revelado no puede ser definido como de fe divina por la Iglesia, tendremos que la verdadera y rigurosa conclusión teológica no es definible de fe. Todo esto hay que aceptar, si se acepta la segunda definición del «conexo».

Resumiendo ahora brevemente, tendremos que de la primera definición se deducen las tres *fórmulas* siguientes: primera, los siete primeros conexos, por ser verdaderos y rigurosos ratiocinios o deducciones del depósito revelado, son verdaderas y propias y rigurosas conclusiones teológicas; segunda, esos siete primeros conexos no son, por lo tanto, per se o sin definición de la Iglesia de fe divina, a no ser para quien, como Vázquez, confunda la teo-

logía con la fe y el raciocinio con la definición de la Iglesia; tercera, por ser inclusivos esos siete primeros conexos que abarcan todas o casi todas las conclusiones demostrativas de la Suma Teológica, y todas o casi todas las definiciones de verdad infalible por la Iglesia, son definible de fe divina, a no ser que, con Molina, se exija para la definibilidad de fe, no sólo inclusión real, sino identidad formal con el depósito revelado. En cambio, de la segunda definición del conexo se deducen estas otras tres fórmulas: primera, los siete primeros conexos, por no ser de realidad distinta, sino de realidad inclusiva, son per se y sin definición de la Iglesia verdades de fe divina y no conclusiones teológicas, propiamente tales; segunda, sólo el octavo conexo, por ser de realidad no inclusiva, es propia y rigurosa conclusión teológica; tercera, ninguna conclusión teológica, propiamente tal, es definible de fe divina, por ser de realidad *no incluida* en el depósito revelado, a no ser que, con Suárez, se la convierta en incluida por medio de nuevas revelaciones.

Como se ve, esas dos definiciones del «conexo» o «virtual» o «conclusión» teológicas son esencialmente distintas y heterogéneas, y conducen a fórmulas fundamentales completamente opuestas; antes de hablar, pues, de «conexo» o de «virtual» o de «conclusión teológica» hay que decidirse por una definición o por otra, y el que, sin darse cuenta de ello, acepte las dos, armará necesariamente una confusión en su cabeza sobre esto de fe y de teología, que no habrá quien le entienda en estas cuestiones ni será capaz de entender a los demás.

Pues bien; la primera definición es la de la escuela tomista y la de todos los grandes teólogos anteriores a Suárez, y agradeceríamos que se nos mostrase un sólo teólogo tomista anterior a Suárez que para *definir* el «conexo» o el «virtual» o la «conclusión teológica» haya acudido a esa malhadada idea de realidad *no inclusiva*, o realidad distinta del depósito revelado. Hasta ahora el distintivo entre el intellectus y el ratio o entre la fe y la teología ha sido el raciocinio, no la realidad distinta.

La segunda definición es la de Suárez. Suárez fué el primero que en la historia de la teología ha introducido esa idea heterogénea de realidad *no inclusiva*, en la definición del conexo o del virtual o de la conclusión teológica propia y rigurosamente tales. Y la introdujo no como elemento orgánico exigido por ninguna otra teoría suya, sino como un compromiso del momento para explicar

o suavizar de alguna manera la extraña teoría de Molina sobre si el conexo virtual revelado es o no definible de fe divina por la Iglesia. Molina, con su franqueza habitual y hasta simpática, había negado sin paliativo ni distinción alguna la sentencia común de los teólogos de que «el virtual o conexo revelado es definible de fe divina por la Iglesia». Suárez se admira, como él mismo confiesa, de esa opinión singular de Molina, y la califica de contraria al sentir común de los teólogos y a la práctica de la Iglesia en los Concilios Ecuménicos ⁽¹⁾. Pero, para suavizar la opinión de Molina, divide el virtual en propio e impropio, y da del virtual propio esa definición de realidad distinta o *no inclusiva*, inaudita en la escuela tomista e incoherente con cuanto los tomistas enseñan sobre los requisitos del verdadero virtual o verdadero conexo o verdadera conclusión o verdadero raciocinio. Y como sucede lógicamente siempre que se introduce un elemento heterogéneo, esa definición condujo a Suárez a su inconcebible teoría de nuevas revelaciones que él mismo tantas veces rechaza en otras partes de sus obras.

La mayoría de los modernos tratadistas, más o menos derivados de Suárez y de Lugo, no parecen haberse dado cuenta de esa nueva definición del virtual introducida por Suárez y de su incompatibilidad con la otra definición tomista; y no hay más que leerlos con atención para observar que tan pronto dan del conexo o virtual la primera definición como la segunda, cual si las dos fuesen equivalentes, ni siquiera conciliables. De ahí la confusión que existe en tales manuales sobre la esencia de la verdadera y propia y específica conclusión teológica y, en consecuencia, sobre la definibilidad o no definibilidad de fe de la verdadera y propia conclusión teológica, base de la homogeneidad o no homogeneidad de la doctrina católica. El que quiera, pues, hablar de conexo o virtual teológico, debe comenzar diciendo cuál de las dos definiciones dichas acepta. De otra manera es imposible entenderse en estas cuestiones ⁽²⁾.

(1) *Miratur Suárez novitatem istius (Molina) opinionis, eandem traducit ut contrariam consensui communi theologorum* (Schiffini, De Virtutibus infusis, núm. 126).

(2) La verdadera definición tomista de la conclusión teológica, propia y rigurosa y específicamente tal, es la siguiente: «la deducida por verdadero y concluyente raciocinio de dos premisas de fe, o de una de fe y otra de razón», como puede verse en cualquier tomista. El que la definiera: «lo deducido de una premisa de fe y otra de razón», ya modificaba la doctrina tomista en algo, pues excluye de la teología propia y específica la conclusión de dos premisas de fe; pero para la cuestión *presente* lo mismo nos da una definición que otra. Por el contrario, el que la defina: «lo deducido de una pre-

EL OBJETO DE LA INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA.—La doctrina de la Iglesia y de los teólogos católicos sobre el objeto de la infalibilidad es muy sencilla. Está compendiada en estas tres proposiciones.

Primera. La infalibilidad de la Iglesia se extiende a todo lo revelado in se (o formalmente o inmediatamente), o sea, a todas las verdades que dijimos que forman el primero de los departamentos de la fe divina y de la revelación. Esta primera proposición es dogma de fe, y su negación sería herejía. Lo revelado in se suele llamarse objeto *primario* de la infalibilidad.

Segunda. La infalibilidad de la Iglesia se extiende también a todo lo *necesariamente* conexo con lo revelado in se, o sea, a todas las verdades del segundo de los departamentos de la fe y de la revelación o, con otras palabras, a todo lo *necesario* para conservar o para explicar el depósito revelado. No convienen los teólogos en si esta segunda proposición es ya dogma de fe o no; pero sí con-

misa de fe y otra de razón *no inclusiva*, o, como se dice hoy día, *no explicativa* de la mayor revelada, ese, a nuestro juicio, se aparta por completo de la doctrina tomista. Las menores de razón, según Santo Tomás, no tienen en teología la función de añadir ni quitar ni modificar la objetividad real de la mayor de fe, sino solamente de *explicar* o desenvolver o descubrir o determinar la virtualidad intelectual encerrada en la premisa de fe, y en *sola* la premisa de fe. La menor de razón entra en el raciocinio teológico como instrumento elevado y dirigido por la mayor de fe para descubrir lo que en esa mayor está realmente envuelto o contenido, pero que, por la condición débil de nuestra razón, no puede descubrirse, a veces, sin el auxilio del raciocinio o de las menores de razón. «Dicendum quod haec scientia (la S. Theologia) accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis (menores de razón), non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quæ in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia (premisas de fe) ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis (menores de razón) tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicæ utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis (de las menores de razón) non est propter insufficientiam ejus (de la mayor de fe), sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quæ per naturalem rationem (ex qua aliæ scientiæ procedunt) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quæ sunt supra rationem (premisas de fe) quæ in hac scientia traduntur.» (D. Thomas, *Summa Theol.*, q. 1, a. 5, ad 2). «A remarquer aussi que, de soi, la théologie n'a pas besoin de ces principes de raison naturelle; elle ne fait pas appel à leur concours, comme si ses propres principes étaient insuffisants, ou n'étaient pas l'unique source ou est renfermé la conclusion; celle-ci, en effet, est seulement contenue dans le principe de foi, et aucunment dans le principe de raison naturelle... Et ici encore, nous n'avons fait que traduire le Docteur angelique.» (P. Raymond-M. Martin, O. P., *Revue Thomiste*, julio-agosto, 1912, pág. 504-5). ¡Admirablemente bien! Eso se llama hablar como tomista de pura cepa. Eso demuestra que la conclusión propiamente teológica debe ser *inclusiva*; esto es, *explicativa* de la mayor de fe. Pero debiera haber advertido el sabio Padre que eso mismo demuestra que la conclusión de dos premisas de fe es aún más propiamente teológica.

vienen todos en que es doctrina absolutamente cierta, y que su negación no sólo merecería la nota de temeridad, sino también de *errónea*. Nuestra opinión es que esta segunda proposición ha de ser definida como dogma en el primer Concilio Ecuménico que se ocupe de ella. En el Concilio Vaticano ya estaba redactado un canon dogmático definiéndola como dogma de fe divina; pero la suspensión del Concilio impidió que se llegase a tratar del capítulo nono del esquema de la Constitución «De Christi Ecclesia», donde se hallaba dicho canon dogmático. Lo necesariamente conexo con el depósito revelado suele llamarse el objeto *secundario* de la infalibilidad.

Tercera. Entre las cosas necesariamente conexas con el depósito revelado y a las cuales se extiende secundariamente la infalibilidad, deben contarse *ciertamente*: a) las conclusiones teológicas; b) las proposiciones condenadas por la Iglesia con censura inferior a la herejía; c) los hechos dogmáticos; d) la canonización de los Santos; e) las leyes disciplinares de toda la Iglesia, en cuanto al juicio doctrinal; f) la aprobación de las Órdenes religiosas, en cuanto a lo mismo.

Estas tres proposiciones deben ser admitidas por todo católico, y deben darse siempre por supuestas en cualquiera disquisición ulterior sobre cuestiones de fe, de revelación, de infalibilidad o de teología.

Nosotros siempre las dimos por supuestas desde nuestro primer artículo sobre «La homogeneidad de la doctrina católica». Si en esos artículos no hemos nombrado en particular la canonización de los Santos, las leyes disciplinares, ni la aprobación de las Órdenes religiosas, es porque no venía para nada al caso para la cuestión de la *homogeneidad*. Si tampoco hemos hablado de los hechos dogmáticos, es porque nos ocupábamos exclusivamente de la homogeneidad de la *doctrina*; esto es, de lo deducido y definido *por vía de conclusión*, no de los *hechos*, y hasta de propósito subrayamos a veces la palabra *doctrina* (véase, por ejemplo, LA CIENCIA TOMISTA, julio-agosto de 1912, pág. 420, nota) para indicar que no nos ocupábamos de los *hechos*. A su debido tiempo nos ocuparemos quizá en particular de los hechos dogmáticos, no para negar ni poner en duda el que la infalibilidad de la Iglesia se extienda a ellos, pues eso es indudable, sino para explicar el punto de vista *particular* en que tales hechos caen bajo la *homogeneidad*. Es más, de las mismas proposiciones condenadas con censura, sólo intere-

san a nuestros artículos sobre la homogeneidad las condenadas con censura de *erróneas* o contrarias a la *verdad* revelada, no las condenadas con mera censura de temerarias, escandalosas, cismáticas, etc., etc., cuando estas censuras no signifiquen sino oposición a la prudencia, caridad, unidad, etc., y no a la *verdad* revelada.

UNA OBSERVACIÓN QUE SE NOS HACE. — En la acreditada Revista *Razón y Fe* (mayo de 1916, págs. 24-33) hemos tenido el placer de leer un artículo titulado «Una observación sobre el objeto secundario de la Infalibilidad», escrito por el ilustre y renombrado teólogo P. Villada, S. J. La observación versa sobre lo que nosotros, hace cinco años, dijimos en nuestro primer artículo sobre «La homogeneidad de la doctrina católica». (LA CIENCIA TOMISTA, julio-agosto, de 1911). Cree el P. Villada que, en nuestra teoría, se restringe la infalibilidad «en demasía», contra el sentir unánime de los teólogos y contra la práctica de la Iglesia. Examinemos su observación u observaciones, pues con lo ya dicho en este artículo creemos será fácil al lector entender la objeción y la solución.

La observación del P. Villada puede compendiarse con exactitud, a juicio nuestro, en el siguiente razonamiento: Todos los teólogos, sin excepción, enseñan, y la práctica de la Iglesia en la condenación infalible de errores enseña también, que la infalibilidad de la Iglesia se extiende a lo *necesariamente conexo* con lo revelado: es así que, según el P. Marín, la infalibilidad de la Iglesia no se extiende a lo *conexo* con lo revelado: luego el P. Marín limita demasiado la infalibilidad de la Iglesia, contra la opinión unánime de los teólogos y contra la práctica de la Iglesia misma.

El lector advertido notará en seguida que en ese raciocinio hay un defecto fundamental; y es que en la mayor se dice *necesariamente conexo*, y en la menor sólo se dice *conexo*, como si todo lo «conexo» fuese «necesariamente conexo». Ese es el defecto latente de toda la argumentación del P. Villada. Da por supuesto que nosotros negamos que la infalibilidad se extiende en lo *necesariamente conexo*, y eso no es verdad. Para verlo claro, examinemos por separado la mayor y la menor de ese raciocinio.

La *mayor* de ese raciocinio es intachable. Todos los teólogos admiten, y la práctica de la Iglesia enseña, que la infalibilidad de la Iglesia se extiende, no sólo a lo revelado formalmente, sino también a todo lo *necesariamente conexo* con ello. Pero eso también lo admitimos nosotros, y, por lo tanto, queda, de una vez para siem-

pre, concedida plenamente esa mayor, y no se vuelva más a hablar de ella. No se trata de eso, pues eso es el abecé de la teología.

Toda la fuerza de ese argumento, si el argumento tiene alguna fuerza, debe de estar, por lo tanto, en la menor. En esa menor se dice que, según nosotros, la infalibilidad de la Iglesia no se extiende a lo «conexo». Pero ¿a cuál «conexo» se refiere el P. Villada? Si se refiere a alguno de los siete primeros conexos, no es verdad que nosotros los excluyamos del objeto secundario de la infalibilidad. No sólo los hacemos objeto secundario de la infalibilidad, sino que los tenemos por definibles de fe *divina*, y no sólo de la modernamente llamada fe *eclesiástica*. Respecto, pues, a esos siete primeros conexos, que abarcan el noventa y nueve y medio por ciento de las conclusiones teológicas deducidas por menores de razón, lejos de limitar la autoridad infalible de la Iglesia, la extendemos más de lo que parecen extenderla ciertos autores y con ellos el P. Villada.

¿Se refiere el P. Villada en esa menor solamente al octavo conexo? Pues entonces el P. Villada sabe que nosotros hemos dicho que ese conexo *no es* NECESARIAMENTE conexo con el depósito revelado, condición indispensable, según todos los teólogos, para que una cosa sea verdadera conclusión teológica. Al P. Villada le tocaba, pues, probar que, «según *todos* los teólogos y según la práctica de la Iglesia», ese conexo es *necesariamente* conexo, y sobre eso no ha dicho el P. Villada una sola palabra.

En resumen, el argumento del P. Villada, para tener fuerza, debería abarcar estas dos proposiciones: Primera, según todos los teólogos y según la práctica de la Iglesia, la infalibilidad se extiende a todo lo necesariamente conexo. Segunda, según *todos* los teólogos y según la práctica de la Iglesia, el octavo conexo es necesariamente conexo. La primera proposición no la hemos negado jamás nosotros ni la hemos puesto en duda, sino que la hemos admitido y la admitimos, y con mayor amplitud que otros teólogos. Y a probar esa primera proposición ha dedicado con la mejor buena fe todo su artículo el P. Villada, por creer equivocadamente que nosotros la negabamos. En cambio, no se ha ocupado siquiera de la segunda proposición, que era la única de que hacía falta ocuparse.

Esperamos que el P. Villada advertirá ahora claramente qué es lo que nosotros hemos afirmado o negado; y que si no está conforme con nosotros, tendrá la bondad de demostrar esa segunda pro-

posición, que es la única de que se trata. Y note el P. Villada que en esa segunda proposición no se trata precisamente de si el octavo conexo es o no es necesariamente conexo. En eso puede opinar el P. Villada como guste, y el discutir eso sería marcharse a otra cuestión distinta de la presente. Sino que se trata exclusivamente de si, «según *todos* los teólogos» y «según la práctica de la Iglesia», ese conexo es necesariamente conexo con el depósito revelado. Tendríamos sumo gusto en saber qué teólogos *anteriores a Suárez* han hablado en teología de ese conexo, no de los otros siete conexos. Tendríamos gusto en saber qué proposiciones ha condenado la Iglesia referentes a ese conexo, no a los otros siete. No hay más que abrir el Denzinger. Tendríamos sumo gusto en saber qué conclusiones hay en los tratados de Deo Uno, de Deo Trino, etc., etcétera, referentes a ese conexo, no a los otros siete conexos. Basta abrir la Summa de Santo Tomás. Lo único que hay, a juicio nuestro, en toda esta cuestión, es que se aceptan a la vez las dos definiciones incoherentes del conexo de que hablamos anteriormente. La primera definición, que es la tomista y de casi todos los otros teólogos anteriores a Suárez, se aplica a los siete primeros conexos; la segunda, que es la de Suárez, *sólo* se aplica al octavo. No se ha caído en la cuenta de la distinción e incompatibilidad de esas dos definiciones, y luego se habla del conexo octavo pensando en los otros siete conexos, y a la página siguiente se habla de los siete primeros conexos pensando en la definición del octavo. La presente cuestión, a que se refiere todo el artículo del P. Villada, debe versar sola y exclusivamente sobre el octavo conexo, pues de los otros siete nadie ha negado que a ellos se extienda la infalibilidad. Siempre, pues, que el P. Villada cite textos de teólogos o de proposiciones condenadas por la Iglesia, examine antes si son exclusivamente del conexo octavo. Si no lo son, estamos fuera de la cuestión en lo referente a la infalibilidad.

LO MISMO EN OTRA FORMA.—El P. Villada propone lo mismo en otra forma, que puede resumirse así: Todos los teólogos extienden la infalibilidad, no sólo a lo realmente revelado, sino también a lo conexo necesariamente con ello: es así que el P. Marín la limita a lo realmente revelado: luego...

En ese argumento se confunden de nuevo dos cuestiones esencialmente distintas. Primera, si la infalibilidad se extiende a lo necesariamente conexo con lo revelado. Segunda, si lo necesariamente conexo, por vía de conclusión, con lo revelado es también

realmente revelado. A la primera cuestión, que es la única que tiene que ver con la extensión de la infalibilidad, responden afirmativamente todos los teólogos, y el P. Villada responde lo mismo. A la segunda cuestión, que nada en absoluto tiene que ver con la presente cuestión de la infalibilidad, sino con la cuestión de la definibilidad de *fe divina*, no responden unánimemente todos los teólogos, como parece creer el P. Villada, sino que hay dos escuelas. Una escuela, que es la tomista, y con ella Vázquez y Vega y Belarmino, etc., responde afirmativamente, y de esa opinión somos nosotros. Otra escuela responde, o parece responder negativamente, y de esa escuela parece ser el P. Villada.

La primera escuela, a la que suscribimos nosotros, lejos de disminuir la autoridad de la Iglesia, como cree el P. Villada, la aumenta. El que, teniendo lo necesariamente conexo por no revelado realmente, dijese que la infalibilidad de la Iglesia sólo se extiende a lo realmente revelado, ese disminuiría la infalibilidad de la Iglesia, pues excluiría de ella lo necesariamente conexo. Pero el que, teniendo por realmente revelado todo lo necesariamente conexo, dijese (aunque ni el P. Marín ni nadie ha usado jamás tal *fórmula*) que «la infalibilidad de la Iglesia se extiende solamente a lo realmente revelado», ese extiende la infalibilidad a cuanto debe extenderse, que es a lo necesariamente conexo, y *además* extiende a eso mismo la autoridad de fe divina de la Iglesia. No se confundan, pues, cuestiones y fórmulas completamente diversas. La infalibilidad comprende dos cosas: primera, lo formalmente revelado, y este es su objeto primario; segunda, lo necesariamente conexo con lo formal revelado, y este es su objeto secundario. En esto convenimos todos. La cuestión de si ese objeto secundario es o no realmente revelado, no viene al caso para la cuestión de la extensión de la infalibilidad.

LOS RESTANTES ARGUMENTOS DEL P. VILLADA.—Como todos los argumentos del P. Villada parten del mismo falso supuesto, nos contentaremos con indicarlos.

Primer argumento. Un texto del Obispo de Brixia, quien, en una de las sesiones preparatorias del Concilio Vaticano, dijo que *todos los teólogos, en absoluto*, admiten que sería error gravísimo el limitar la infalibilidad a lo revelado *in se*, y no extenderla a todo lo *necesariamente conexo* con lo revelado (*Razón y Fe*, loc. cit., pág. 27).

Respuesta. Eso mismo decimos nosotros; pero no es esa la cuestión de que se trata. El P. Villada no acaba de distinguir estas tres

proposiciones: primera, *todos* los teólogos extienden la infalibilidad a todo lo necesariamente conexo con el depósito revelado; segunda, *todos* los teólogos admiten que el conexo octavo, o físico-distinto, está necesariamente conexo con el depósito revelado; tercera, *todos* los teólogos admiten que lo necesariamente conexo con el depósito revelado no es realmente revelado. El P. Villada dedica todo su esfuerzo a probar la primera proposición, que nadie niega, y se olvida de probar la segunda y tercera, que son las únicas que hacía falta probar. El Obispo de Brixia afirma, y nosotros también, la primera; pero no dice una palabra, ni podía decir, sobre la segunda y tercera ⁽¹⁾.

Segundo argumento. Es inexplicable, dice el P. Villada, que el P. Marín insista en negar que la infalibilidad se extiende a lo necesariamente conexo, en cuanto sostiene (el P. Marín) que sólo lo

(1) La cuestión de si lo virtual revelado o lo necesariamente conexo, por vía de conclusión con lo revelado, es o no realmente (no formalmente) revelado, y, por lo tanto, definible de fe divina, ha quedado tan libre y tan disputable, después del Conc. Vaticano, como lo estaba antes. Sobre eso siempre ha habido y hay *dos escuelas*. Óigase a Vacant, comentando el Conc. Vaticano: «Nous croyons vraies les choses que Dieu a révélées, *ab eo revelata*. Voilà la matière, ou, pour parler le langage scolastique, l'objet matériel de l'acte de foi. La foi dont il s'agit ici est, en effet, la foi divine, c'est-à-dire celle qui est fondée sur l'autorité de Dieu qui révèle. Il n'y a donc que l'adhésion aux vérités révélées de Dieu qui sont un acte de foi; et réciproquement toute vérité révélée de Dieu peut devenir la matière d'un acte de foi. Mais ne faut-il ranger parmi les vérités révélées que celles qui sont *formellement* révélées, ou bien peut-on y joindre les vérités *virtuellement* révélées? C'est une question que notre Concile laisse discuter librement aux théologiens.» (Vacant, Constitutions du Conc. du Vatican, vol. II, n. 559, pág. 28). Y más adelante añade: «Nous avons déjà dit que *une école* exige que les dogmes nouvellement définis soient *formellement* contenus dans ceux qui étaient primitivement de foi catholique et qui il s'en déduisent par un raisonnement dont le principe universel soit révélé; *une autre école* estime qu'il suffit qu'il y soient contenus *virtuellement* et qu'ils s'en déduisent par un raisonnement dont le principe universel soit fourni par le raison.» (Vacant, loc. cit., n. 848, pág. 293). No faltó, sin embargo, un Padre en el Concilio Vaticano que propusiese una enmienda, pidiendo que decidiese el Concilio que sólo lo *inmediatamente* (o formalmente o in se) revelado puede ser definido de fe divina; pero el Concilio no hizo caso de tal sugerición. «Un amendement proposé au Concile demandait qu'on mit dans notre texte «*quae in verbo Dei scripto vel tradito immediate continentur...*» Mais cette amendement ne fut pas pris en considération.» (Vacant, loco citato, n. 618, pág. 87, nota). Sobre la cuestión, pues, de si «la infalibilidad se extiende, no sólo a lo formalmente revelado, sino también a lo necesariamente conexo con ello», hay completa unanimidad entre los teólogos, y eso mismo hemos dicho y decimos nosotros. Pero sobre la cuestión de «si lo virtual revelado, o lo necesariamente conexo por vía de conclusión con lo revelado, es o no realmente revelado y definible de fe divina», no hay unanimidad, como creen algunos, sino *dos escuelas*. Es cuestión completamente libre, después como antes del Conc. Vaticano. Así, pues, conviene no confundir cuestiones muy distintas.

realmente revelado es objeto secundario de la infalibilidad. (*Razón y Fe*, loc. cit., pág. 28.)

Respuesta. Para nosotros, es inexplicable que continúe el P. Villada en la misma y eterna confusión de dos cuestiones distintas: primera, si la infalibilidad se extiende a lo necesariamente conexo; segunda, si lo necesariamente conexo por vía de conclusión, o, con otro nombre, lo virtual o mediato revelado, es realmente revelado. El P. Marín no afirma la segunda y niega la primera, como pretende dar a entender el P. Villada, sino que afirma la primera y la segunda. La primera con todos los teólogos; la segunda con la escuela tomista contra otra escuela. El que negase la primera, aunque afirmase la segunda, iría contra todos los teólogos y limitaría la infalibilidad. El que, afirmando la primera, afirme también la segunda, ese en nada va contra todos los teólogos, y, por añadidura, no disminuye sino que aumenta la autoridad de la Iglesia sobre el conexo: pues admite que al necesariamente conexo se extiende no sólo la autoridad de infalibilidad, sino también, si se trata de conexo por vía de conclusión, la autoridad de fe divina de la Iglesia.

Tercer argumento. Las pruebas de esta extensión de la infalibilidad a lo necesariamente conexo se hallan en todos los manuales modernos de teología, donde se pueden ver; por ejemplo, en De Groot, O. P., Summa Ap., q. IX, art. 2.º y siguientes. (*Razón y Fe*, loc. cit., pág. 29.)

Respuesta. El que quiera hacer la prueba de la confusión del P. Villada, no tiene más que ir a De Groot, en el lugar citado por el P. Villada mismo. Allí encontrará dicho y probado que la infalibilidad de la Iglesia se extiende a lo necesariamente conexo, según *todos* los teólogos, y de eso no se disputa. Pero no hallará que, según *todos* los teólogos, el octavo conexo sea necesariamente conexo, ni que, según *todos* los teólogos, el necesariamente conexo o virtual revelado sea o deje de ser realmente revelado. Y de esto precisamente se trata.

Cuarto argumento. Si la Iglesia no pudiese definir lo necesariamente conexo, no podría definir la verdad revelada y condenar todo error opuesto a ella. (*Razón y Fe*, loc. cit., pág. 29.)

Respuesta. Concedemos que si la Iglesia no pudiese definir infaliblemente lo *necesariamente* conexo, la Iglesia no podría salvaguardar el depósito revelado condenando los errores opuestos. Por eso es indudable que la infalibilidad de la Iglesia se extiende a lo

necesariamente conexo con el depósito revelado. Eso dicen todos los teólogos, eso dice la práctica de la Iglesia y eso también decimos nosotros. Pero lo que no dicen *todos* los teólogos, ni dice la práctica de la Iglesia, es que el conexo octavo sea necesariamente conexo con el depósito revelado; ni que su negación envuelva la negación de la verdad revelada. Hojee el P. Villada los teólogos anteriores a Suárez, y no hallará tal cosa. Examine con detención todas las condenaciones de errores por la Iglesia, y verá que no se deducen del dogma precisamente por el conexo octavo, sino por alguno de los otros conexos. Abra cualquier curso de teología, y verá que no hay tesis ninguna que, si se prueba con argumentos de menores de razón, sean argumentos del tipo del octavo conexo, sino del tipo de los otros siete. En los siete primeros conexos, si se niega o es falsa la conclusión, queda negada o es falsa la mayor revelada; de donde se deduce: en el octavo conexo se puede negar y ser falsa la conclusión, sin que se niegue ni sea falsa la mayor revelada. Esa es la mejor señal de que ese octavo conexo no es conclusión *teológica*, sino, a lo más, conclusión *física y mal hecha*.

Quinto argumento. Los Sumos Pontífices han condenado ex cátedra verdades necesariamente conexas, como puede verse en varias proposiciones que se citan en particular; por ejemplo, la proposición 37 de la Bula «Auctorem fidei», en que se define la necesidad de la jurisdicción para la potestad de absolver. (*Razón y Fe*, loc. cit., pág. 30.)

Respuesta. Siempre la misma confusión. Los Sumos Pontífices han condenado proposiciones referentes a los siete primeros conexos, de los cuales no se trata aquí; pero no han condenado ninguna que sea exclusivamente del conexo octavo o físico-distinto, que es del único que se trata. Para ello no hay más que abrir el Denzinger, y la mejor prueba de ello es esa misma proposición 37 que cita el P. Villada como ejemplo o modelo. ¿Cree el Padre Villada que la necesidad de la jurisdicción se deduce de la potestad de absolver (que es revelada) por vía del octavo conexo, o como propiedad físico-distinta? No; sino que se deduce por vía de los conexos primero y quinto, por vía *esencial* o *inclusiva*, por análisis del concepto de potestad judicial, ex *ratione* seu *natura iudicii*.

El argumento o raciocinio con que la Iglesia ha deducido esa verdad o condenado su contradictoria es el siguiente, como lo sabe todo teólogo:

«El Sacramento de la Penitencia fué instituido per modum iudicii (mayor revelada o de fe); es así que la naturaleza o esencia del juicio (*natura et ratio iudicii*) incluyen jurisdicción o superioridad sobre el reo (menor de razón *inclusiva*, no físico-distinta); luego es inválida o no sacramental toda absolución sin jurisdicción ordinaria o delegada (conclusión teológica, objeto de infalibilidad por necesariamente conexiva, según todos, y definible de fe, por *inclusiva*, según la escuela tomista).

Se necesitaría, a juicio nuestro, tener las ideas completamente embrolladas sobre el «conexo», para no ver que esa menor y ese raciocinio no es del conexo octavo, sino de los otros conexos; pues es evidente que está deducida *ex ratione* o *esencia* del acto judicial o imperativo. Pero si alguno duda de ello, acuda a la Suma de Santo Tomás (Suplemento, q. 8, art. 4), donde Santo Tomás analiza y deduce esa conclusión, analizando la esencia del acto de imperio que incluye superioridad o jurisdicción, o acuda al Concilio Tridentino (al que se alude en la condenación misma de esa proposición), y allí encontrará lo siguiente: «Quoniam igitur *natura et ratio* iudicii illud exposcit ut sententia in subditos duntaxat feratur; persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, et verissimum esse Synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem». (Conc. Trident., sess. 14, cap. 7) ⁽¹⁾.

(1) La proposición condenada, a que venimos aludiendo, dice textualmente así: «Doctrina Synodi (Pistoriensis)... sic intellecta tanquam ad validum usum hujus potestatis (absolvendi) non sit necessaria ordinaria vel subdelegata illa jurisdictio, sine qua Tridentinum declarat, nullius momenti esse absolutionem a sacerdote prolatam — *falsa* temeraria, perniciosa, Tridentino contraria et injuriosa, *erronea*.» (Denzinger, edic. 10, número 1.538).—El texto del Tridentino, a que se alude en la condenación de esa proposición, y que acabamos de citar, puede verse en Denzinger, n. 903. Acerca del principio revelado de que se deduce la conclusión teológica sobre la necesidad de la jurisdicción para la validez de la absolución, se expresa así el sabio Cardenal Billot: «Necessitas enim jurisdictionis ad validam absolutionem, conclusio est theologica quae deducitur ex principio formaliter revelato: Penitentiae, scilicet, sacramentum esse per modum iudicii institutum (Billot, De Ecclesia Christi, thesis 18, edic. 3.^a, pág. 405). Porque Billot la llama conclusión teológica o, con otro nombre, necesariamente conexa con lo formal revelado, el P. Villada ha creído, sin más, que se trataba del conexo octavo o físico-distinto. Ya hemos dicho que los autores modernos hablan de conexo, refiriéndose tan pronto al octavo como a los otros siete. Ahí Billot habla, en general, del conexo o conclusión teológica «quae ex dogmate fidei et principio naturaliter certo, deducitur.» (Billot, loc. cit.) Pero esa definición conviene a los siete primeros conexos, y no solamente al conexo octavo, como ha creído el P. Villada.

Eso mismo que le ha sucedido al P. Villada con esta proposición que nos ha aducido como modelo de conexo por fiarse de manuales, le sucederá con cualquiera otra proposición del Denzinger. No son del octavo conexo, y de ese sólo tratamos: son de los otros conexos, pero de esos no se trata ahora.

Mientras no se distinguan bien las dos definiciones heterogéneas del conexo, una que conviene a los siete primeros, que son todos por vía inclusiva, y otra que conviene *solamente* al octavo, que es el único no inclusivo, no hará uno sino embrollarse en estas cuestiones. La generalidad de los manuales modernos no han advertido esas dos definiciones heterogéneas del conexo o virtual revelado, y ponen tranquilamente ejemplos de un conexo que solamente convienen al otro. No conocemos ni en el Denzinger ni en la Suma de Santo Tomás media docena de proposiciones (por no decir *ni una* proposición) del octavo conexo, y se pone hoy ese conexo como *el modelo* de toda conclusión teológica, propia y rigurosamente tal.

¡Qué confusión y qué embrollo!

RESUMEN DEL P. VILLADA.—El P. Villada termina su argumentación con las siguientes palabras: «Creemos, pues, haber probado que tienen razón los Doctores en enseñar como cierto que el objeto secundario de la infalibilidad se extiende también a las conclusiones teológicas conexivas y a otras verdades no reveladas (ni formal ni realmente), pero *necesarias* para la guarda, explicación y definición del depósito revelado». (*Razon y Fe*, loc. cit. pág. 32.)

También nosotros creemos haber probado que hay tres cuestiones distintas, que el P. Villada no ha distinguido, y que es preciso distinguirlas muy bien: primera, si *todos* los teólogos y la práctica de la Iglesia admiten que la infalibilidad se extiende no solamente a lo revelado *in se*, sino también a todo lo necesariamente conexo con ello; segunda, si *todos* los teólogos y la práctica de la Iglesia enseñan que el octavo conexo, o el virtual físico-distinto, está necesariamente conexo con el depósito revelado; tercera, si *todos* los teólogos y la práctica de la Iglesia enseñan que lo necesariamente conexo, por vía de conclusión, con el depósito revelado no es realmente revelado ni, por lo tanto, definible de fe divina.

Por no distinguir bien esas tres cuestiones, el P. Villada ha gastado inútilmente todo su artículo en probar la primera proposición,

que nadie niega; y ha olvidado por completo la segunda y la tercera, que son las únicas de que se disputa ⁽¹⁾.

Conste, pues, que el P. Marín extiende la infalibilidad de la Iglesia a todo lo necesariamente conexo con el depósito revelado, *incluso a los hechos dogmáticos*, con lo cual la extiende tanto como lo hacen los teólogos sin distinción. Pero que *además* extiende a ese mismo necesariamente conexo, cuando se trate de conexo por vía de conclusión (dejando, por ahora, aparte lo conexo por vía de *hecho*) la autoridad de fe divina de la Iglesia, con lo cual extiende la autoridad de la Iglesia más de lo que la extiende cierta escuela derivada de Molina, y tanto como la extiende la escuela tomista y con ella Vázquez y Vega, y Toledo y Belamino y casi todos los grandes teólogos anteriores a la confusión que Suárez introdujo en la definición o esencia de la teología, de la infalibilidad y de la fe divina, que son tres cosas *relativas a la divina revelación*.

CONCLUSIÓN. — La causa de haber el P. Villada creído que nosotros limitábamos la infalibilidad es, como se ha visto, el no haber distinguido entre el octavo conexo, o conexo puramente físico-distinto, y los otros siete conexos, que son conexos teológico-inclusivos.

Apenas se distinga bien entre ese octavo conexo y los otros siete, se echará en seguida de ver que de ese octavo conexo apenas (y aun sin apenas) se encontrará una sola proposición entre las definidas o condenadas infaliblemente por la Iglesia, y apenas (y aun sin apenas) se encontrará una sola conclusión en los tratados de teología. Si el teólogo, como dice Cano, no debe ocuparse sino de cosas de substancia, no de cosas aéreas o imaginarias, lo mejor sería que de tal virtual *vacuo* no volviesen a ocuparse los teólogos ni la teología, como ya dijimos en otra parte. (LA CIENCIA TOMISTA, julio-agosto 1912, pág. 427, y enero-febrero 1913, pág. 366.)

En cambio, de los otros siete conexos, o del conexo inclusivo, está lleno el Denzinger y está llena la Suma de Santo Tomás y todo verdadero tratado de teología. Son dignos, pues, tales siete conexos, o tal conexo inclusivo, de la atención seria de todo teólogo.

Pues bien: desearíamos saber cuál es la opinión del P. Villada

(1) En el artículo del P. Villada hay otras varias indicaciones; pero como no tocan a la cuestión de la *infalibilidad*, sino a la de la *homogeneidad*, las omitimos por ahora. Creemos que no hay cosa que más se oponga a la claridad de ideas que el mezclar unas cuestiones con otras.

sobre esos siete conexivos. ¿Son o no son verdaderos y rigurosos y propios raciocinios teológicos, y verdaderas y propias y rigurosas conclusiones teológicas? ¿Son o no son definibles de fe divina por la Iglesia? ¿Puede dárseles asentimiento de fe divina, o solamente asentimiento teológico, *antes* de la definición de la Iglesia?

Un *si* o un *no* claro y franco a esas tres preguntas es indispensable para cualquiera que trate de penetrar estas dos cuestiones: primera, si hay o no homogeneidad perfecta y orgánica entre los cuatro grados de la doctrina católica; segunda, si hay o no una confusión babélica en los autores postsuarezianos sobre la esencia de lo formal y virtual revelados, y sobre la esencia de la fe divina y de la teología. Todo depende de cómo se defina el virtual teológico propia y rigurosamente tal. El que defina el virtual «todo lo deducido del depósito revelado por verdadero y riguroso raciocinio», ese es tomista, y tiene que desechar o aclarar cuanto después de Suárez se viene diciendo sobre estas materias. El que lo defina con Suárez y Lugo: «*sólo* lo deducido por raciocinio de realidad distinta o de realidad *no incluida*», ese tiene que desechar cuanto Santo Tomás y su escuela han escrito sobre estas materias. El que lo defina de ambas maneras a la vez, ese tiene que armar una confusión de todas las escuelas juntas. ¿Cómo lo define el P. Villada? Porque la definición o esencia de una cosa o cuestión debe ser la clave para resolver todas las dificultades que sobre ella se presenten. «Dicitur enim in IV Physicorum quod *quod quid est* solvit omnes difficultates». (Cayetano, in 1.^a 2.^a, q. 154, art. 2.)

FR. FRANCISCO MARÍN-SOLÁ, O. P.

Dominican College of Rosaryville (Louisiana), Estados Unidos.

EL CONCEPTO SUBJETIVISTA DEL MILAGRO

Las almas religiosas modernas, que conservan todavía un poco de espíritu cristiano, mezclado con mucha dosis de racionalismo, se resignan con dificultad a la negación rotunda y sin eufemismos del milagro, ya sea en cuanto hecho posible, ya como realidad histórica. La tradición cristiana, que arranca del mismo Evangelio y se prolonga sin interrupción a través de los siglos, parece demasiado clara sobre este asunto para poder avenirla con las audacias radicales de la crítica crudamente racionalista. Indiscutible es la sinceridad con que los historiadores sagrados nos describen las obras maravillosas de Jesús, obras que ellos consideran como signos auténticos e irrefutables de su misión sobrenatural. La misma sencillez y naturalidad con que nos refieren los hechos más vulgares del divino Maestro aparecen en las narraciones de milagros tan estupendos como la resurrección de Lázaro o del hijo de la viuda de Naín, la conversión del agua en vino, la multiplicación de los panes en el desierto, etc. Quien pretenda negar estos episodios evangélicos, críticamente no tendrá motivo alguno para admitir los restantes; antes se verá como forzado a poner en duda toda la substancia del Evangelio. Tal es la continuidad del tejido en que están entrelazados todos los hechos.

Por otra parte, no sólo los discípulos creen los milagros de Jesús, sino que le hacen participante y, lo que es más grave aún, causante de esa creencia. Varias veces nos lo presentan como apelando a sus milagros como pruebas de su carácter mesiánico. «Si no hago las *obras* de mi Padre, no me creáis. Mas si las hago, y no queréis creer en mí, creed en mis obras, para que sepáis y creáis que mi Padre está en mí y yo en mi Padre.» (San Juan, X, 37-38.) A ese mismo testimonio del milagro apela cuando el Bautista le envía una embajada para cerciorarse de si él era el Mesías. En presencia de los encargados de aquella comisión escrutadora verifica varias curas maravillosas, que las da como signo auténtico de su mesianismo. (Mat., XI, 2-6; Luc., VII, 19-22.) Es verdad que Jesús se queja a veces de la avidez de las turbas por lo maravilloso, y rehusa saciar la curiosidad malévola de sus adversarios, que le pedían alguna señal extraordinaria y prodigiosa de su misión (Mat., XVI, 1-4; Marc., VIII, 11-13; Luc., XI, 16-29); mas precisamente al negarse a ejecutar las obras

que le pedían, milagros de aparato y relumbrón, da a entender que hacía otras de suyo más eficaces y demostrativas, cuyo valor no les dejaba ver su ánimo obstinado y perverso.

La creencia en el milagro es, por consiguiente, de origen evangélico. La crítica no puede escaparse de esta conclusión, desconcertante para la ciencia moderna.

Digo desconcertante a la ciencia, como hoy se estila, porque ello es cierto que la aceptación pura y sencilla del milagro, tal como lo concibe la teología católica, repugna grandemente a muchos de nuestros contemporáneos, habituados a los métodos y procedimientos llamados científicos, en cuyos cuadros no cabe la intervención de agentes sobrenaturales. El mundo que la ciencia moderna nos presenta puede compararse a un vasto sistema de fuerzas, en donde cada acción o efecto está condicionado necesariamente por su causa inmediata, y en el cual no puede ingerirse ninguna fuerza extraña sin romper el equilibrio. La idea del milagro como obra no producida por el juego de las causas naturales no se concibe siquiera desde el punto de vista científico. Por eso «para el hombre que concibe las investigaciones, que considera los problemas según este tipo científico, el milagro es imposible. Se le puede poner en presencia de algo que no sea capaz de explicar, porque la causa (en el sentido en que él toma esta palabra) no puede, o al menos no ha podido ser determinada; pero no puede nunca descubrir que no encierre una causa natural» (1). De donde resulta que las inteligencias formadas en los moldes rígidos de esa ciencia se sienten invenciblemente inclinadas a rechazar el milagro en el sentido tradicional. Y esta inclinación a excluir toda causalidad sobrenatural está arraigadísima aun en aquellos que admiten más plasticidad en el Universo, que no se postran fanáticos ante el ídolo de leyes inflexibles, inmutables, eternas. Por lo tanto, los que pretenden continuar siendo *cristianos*, sin renunciar a esa antipatía secreta o manifiesta hacia una intervención sobrenatural de Dios en el engranaje del Universo, se ven precisados a buscar una teoría del milagro que los ponga a cubierto de tener que optar entre la ciencia y sus creencias.

* * *

Entre los diversos ensayos que se han tentado para *reformular* el concepto tradicional del milagro, la teoría que he llamado *subjetivista* merece especial atención, si no por su valor intrínseco, que ciertamente es muy escaso, al menos por la multitud de partidarios que ha ganado. Examinemos, pues, brevemente en qué consiste y si es sostenible.

Para evitar posibles confusiones, conviene advertir, desde luego, que, al hablar del concepto subjetivista del milagro, no me refiero a los milagros

(1) H. HÜFFDING: *Filosofía de la Religión*, pág. 45. Trad. de D. Vaca.

subjetivos; es decir, a ciertos fenómenos realmente milagrosos que pueden verificarse en el alma sin que les corresponda alguna realidad objetiva fuera de ella. Tales serán, en opinión de Santo Tomás, ciertas apariciones de Cristo en la Santa Eucaristía ⁽¹⁾ y otros hechos semejantes. Todos ellos caben muy bien en la noción escolástica y, sin duda, católica del milagro. Radicalmente diferente es la teoría de que aquí se trata.

Según esta opinión, el milagro viene a convertirse en una pura *apreciación subjetiva* de ciertos hechos exteriores, en los cuales el alma religiosa cree descubrir la acción inmediata de Dios. Así me parece que podría definirse el milagro en la teoría subjetivista. Y para que se vea que no exagero, he aquí el resumen que de esta teoría hace un modernista en un libro que sintetiza cuantas *críticas* se han movido contra el milagro en estos últimos años: «¿Será el milagro, como se ha dicho a veces, algo impensable e ininteligible? Preciso es confesarlo, si se entiende por milagro ya un hecho contrario a las leyes de la naturaleza, ya algo objetivamente discernible por los sentidos o por la razón. Puede, es verdad, definirse de una manera completamente subjetiva: el sentimiento de lo divino, que brota en el hombre en presencia de algún suceso sensible y maravilloso. Es el mundo material, visto, no con los ojos de la carne o con las luces de nuestra razón, sino contemplado con los ojos de la fe. «El milagro, bien considerado («à le bien prendre»), escribía el abate Loisy, es el curso del mundo y de la vida contemplado por la fe, que sola penetra su enigma.» Podría aplicarse la misma definición a la Providencia. El curso ordinario de las cosas no conmueve nuestra imaginación o nuestra sensibilidad, como lo hace algún suceso insólito; mas no por esto está menos en las manos de Dios. El milagro es una intención de la Providencia, hecha sensible por una sorpresa de nuestros sentidos» ⁽²⁾.

Las precedentes líneas tienen el mérito de la franqueza y de la claridad—dotes generalmente poco frecuentes entre los modernistas anteriores a la encíclica *Pascendi Dominici gregis*—.

Según esta concepción, el milagro se reduce al sentimiento o, si se quiere, a la percepción de lo divino a través de los hechos sensibles más o menos admirables. La visión interior del alma religiosa percibe en el mundo la mano de Dios, crea el milagro. Por eso, como decía E. Littré, «los milagros sólo se muestran a los que de antemano creen en ellos» ⁽³⁾. Y es muy lógico, porque sólo la fe puede advertir en el curso ordinario de la naturaleza una *intención* divina, que no se deduce de la realidad misma, sino que brota del sentimiento íntimo del creyente, que transfi-

(1) Sum. Th. III, q. 76, a. 8 in corp.

(2) P. SAINTYNS: *Le Discernement du Miracle*, ou le Miracle et les quatre Critiques, página 348. *Conclusión*. — Es un libro modelo de literatura modernista; solapado, de tonos científicos, superficial, saturado de cierta religiosidad.

(3) *Philosophie positive*, tomo X, pág. 440.

gura, por decirlo así, las cosas y las reviste con matices de luz sobrenatural. La razón pura no puede llegar ahí.

Esta teoría del milagro tiene sus raíces en la filosofía religiosa de Schleiermacher, al cual es preciso acudir para conocer los orígenes del Modernismo en su parte propiamente religiosa. En sus líneas fundamentales ya la expuso A. Ritschl ⁽¹⁾, dándole por base su teoría del doble conocimiento: religioso y especulativo. La inteligencia, en cuanto conocimiento especulativo, sólo ve en lo que llamamos milagro su materialidad, que no difiere de otro cualquier hecho; mas el alma religiosa descubre los sentimientos paternos que animan a Dios respecto a los hombres.

Los discípulos de Ritschl, así en esta cuestión particular como en otras muchas teológicas, son numerosísimos entre los protestantes, sobre todo en Alemania. Sin confundirse propiamente con lo que suele llamarse protestantismo liberal, forman verdadera escuela muy afín a éste y en abierta oposición a la ortodoxia protestante tradicional. Las teorías religiosas del *ritschilianismo* han sido popularizadas en países latinos y acomodadas a nuestros hábitos mentales por A. Sabatier, que las cristalizó en fórmulas límpidas, sacramentales.

Los modernistas católicos no hicieron más que ampliar, razonar o simplemente repetir en todos los tonos los pensamientos que, con más sinceridad que ellos, había expuesto Sabatier, particularmente en su *Esquisse d'une Philosophie de la Religion* — «obra que presenta en estado puro, en quintaesencia, cuanto se encuentra fragmentariamente y diluido en los libros pequeños o en los gruesos volúmenes, en los comentarios exegéticos y en las novelas, en los ensayos leales o pérfidos de los autores católicos, que se han llamado después *modernistas*» ⁽²⁾.

Veamos, pues, cómo entiende Sabatier el milagro ⁽³⁾. Tres fases, dice en resumen, podemos distinguir en la evolución que sufrió la teoría del milagro a través de los siglos: En la Edad antigua lo maravilloso era una cosa corriente, que sucedía a cada paso y en la cual todo el mundo creía. Cualquier fenómeno extraordinario pasaba por milagro. Fundábase esta noción en «la creencia de que las cosas y su orden natural, en cuanto es conocido, se pliegan sin violencia delante de un poder superior y obedecen dócilmente a las voluntades particulares de los dioses, absolutamente del mismo modo que obedecen al hombre las cosas y los seres que de él

(1) V. *Jahrbücher für deutsche Theologie*, Bd. IV, páginas 429 y siguientes, y los otros escritos suyos.

(2) L. DE GRANDMAISON y P. ROUSSELOT en el *Christus: Manuel d'Histoire des Religions*, pág. 983.

(3) Utilizo la novena edición, sin fecha de impresión. La primera salió en 1897. Véase un análisis crítico de este libro en *L'Eglise et le Critique*, de Mgr. Mignot, págs. 9-87. El acento de profunda religiosidad que inspira sus páginas, el tono de sinceridad, la fluidez artística, las mismas verdades por ellas esparcidas a menudo, son otras tantas cualidades que hacen peligrosa su lectura para quienes no estén preparados.

dependen» (pág. 68). Esta teoría del milagro es común a todas las religiones y a todos los pueblos, sin exceptuar al judío. Cristo mismo participaba de ella. Sin embargo, semejante noción aparece más espiritualizada en la Biblia por el carácter moral y elevado que domina en ella. Cristo, como todos los grandes profetas, no gustaba de milagros. «Si el prodigio ha entrado en la vida de Jesús en dos o tres lugares: cambio del agua en vino, multiplicación material de panes y peces, maldición de la higuera estéril, la causa está en las equivocaciones o alteraciones legendarias, cuya responsabilidad cabe sólo a sus biógrafos, que una crítica sagaz elimina sin violencia. En realidad, el prodigio, propiamente dicho, permanece extraño a la conducta completamente moral de su vida y a la concepción estrictamente religiosa de su obra. Él no ha fundado su religión sobre el milagro, sino sobre la luz, el consuelo, el perdón y la alegría que su evangelio, brotando de su amante y santo corazón, traía a las almas afligidas» (págs. 71-72). «Si, pues, el pensamiento de Jesús continuaba encerrado en la noción antigua del milagro, es preciso decir que su piedad no era prisionera de ella, pasaba mucho más adelante» (pág. 73). Dos juicios constituían esta noción: uno científico, fruto de una completa ignorancia de la naturaleza y sus leyes, y otro religioso, «que implicaba una confianza absoluta en Dios, bueno y poderoso en sumo grado, para responder a la oración de sus hijos y librarlos» (pág. 74).

La segunda fase corresponde a la Edad media. La filosofía griega se había formado una concepción de la naturaleza que tendía a expulsar de ella el milagro, el cual, para subsistir, tuvo que transformarse. San Agustín, Escoto Erígena y otros lo reducen «a un fenómeno, que sólo nos admira a causa de nuestra ignorancia» (1). Mas la Escolástica no supo o no pudo desembarazarse de la idea popular del milagro; antes bien, la sistematizó y redujo a la forma dogmática que tiene actualmente en la Iglesia Católica. «Dar esta nueva definición fué la obra de la Edad media y, sobre todo, de Santo Tomás de Aquino. Es la teoría del *miraculum rigorosum*; es decir, del milagro verdadero y demostrativo» (pág. 77). Aquí cita unos textos de Santo Tomás y resume sus ideas. Luego añade: «Era imposible ir más allá en la precisión de los términos y en el rigor del análisis» (pág. 78). Mas sucedió que en la Edad moderna los milagros abso-

(1) El autor atribuye a San Agustín un concepto del milagro, que no es ciertamente suyo. Los textos que aduce no expresan todas las ideas del Santo sobre este particular. Basta leer estas líneas, entre los muchísimos textos que se pudieran citar, para comprender que es de todo punto imaginaria la oposición que se pretende hallar entre San Agustín y Santo Tomás. *Secundum ipsam suam misericordiam*, dice San Agustín, *servavit sibi (Deus) quaedam, quae faceret opportuno tempore praeiter usitatum cursum ordinemque naturae...* (Habla del milagro de la multiplicación de los panes.) In Joan. Tract. 24. Por añadidura el mismo Santo Tomás cita y aprueba otros testimonios de San Agustín referentes al milagro.—V. *Quaestiones Disputatae*, I de Pot., q. IV, a. 2. Sum. Th. I. p., q. 105, a. 4...

lutos «cesan completamente». La ciencia los desvanece en cuanto a lo presente, y los hace más que problemáticos en lo pasado. «El milagro ya no tiene base alguna en la filosofía moderna» (pág. 80). «La teoría escolástica está muerta en el espíritu de los teólogos, que querrian todavía retenerla» (pág. 83). ¿Con qué sustituirla?

«Al disolverse la vieja noción del milagro, dejó aparecer entre la piedad y la ciencia una antinomia profunda... La ciencia moderna no afirma el milagro; tampoco lo niega; lo ignora necesariamente» (Ib.). El método científico lleva al sabio a declararse ignorante en presencia de un hecho maravilloso, pero jamás a afirmarlo como milagro. De su competencia no es la causa primera; sólo conoce las segundas. «Percibir a Dios y su acción en el alma humana y en el curso de las cosas es asunto del corazón piadoso. La afirmación de la piedad es esencialmente diferente de la explicación científica. Aquella nos coloca en el orden de la vida moral y subjetiva, que no depende del orden de la ciencia, como éste no depende de la piedad» (pág. 86). En un hecho cualquiera, v. gr., la curación de un niño, llevada a cabo por un médico hábil, y por la cual un padre amante ha suplicado ardientemente a Dios, se puede observar la diversidad de juicios, ambos exactos, de la ciencia y la piedad; aquélla atribuirá a la medicina lo que ésta refiere a Dios. «Reducido a su significación puramente religiosa y moral, el milagro era para Jesús, «l'exaucement de »la prière» (pág. 87), el acto por el cual Dios responde favorablemente a la súplica de su criatura. Y en toda la naturaleza puede ver el alma piadosa la mano de su Padre celestial, que vela por ella. «Las leyes naturales..., en su constancia soberana, vienen a ser para la piedad la expresión de la voluntad de Dios. El cristiano se somete a ellas por instinto, diciendo a Dios: Hágase tu voluntad» (88).

No hay, pues, oposición posible entre la fe y la ciencia. Ambas se desarrollan en planos distintos, y se unifican para el hombre científico y piadoso en la consideración teleológica del Universo. Cuanto más orden, armonía y concierto descubra la ciencia en el Universo, tanto más susceptible será éste de una interpretación religiosa. «La ciencia no puede conceder más a la piedad; pero tampoco ésta necesita más, porque de este modo subsisten las tres cosas que debía garantizarle la antigua noción del milagro: la presencia real y activa de Dios, la acogida favorable de la oración y la libertad de la esperanza» (pág. 90). Puesto el milagro en esta región de lo subjetivo, en el plano de la conciencia es indiscutible.

Sabatier sigue en materias escriturarias a Ménégos, a quien cita con visible entusiasmo. También éste es subjetivista. La misma teoría del milagro adopta Brown⁽¹⁾ y aun, más recientemente, Hunzinger⁽²⁾, para

(1) *Christian Theology in Outline*, 1916.

(2) *Das Wunder*, 1912.—Véanse, sobre todo, las páginas 30 y siguientes; 41, 113 y siguientes.

quien el milagro, que pertenece a una esfera diferente de la que ocupan los sucesos naturales, no es más que un fenómeno en que nosotros experimentamos la revelación de Dios. Según él no es posible definir el milagro en función de la naturaleza y de sus leyes, sino en relación con Dios. Cualquiera que sea la realidad profunda del fenómeno milagroso, para nosotros no es más que una manifestación de lo divino. La antigua noción del milagro, fundada en la falsa suposición de que Dios obra de dos maneras en la naturaleza, es absurda. En realidad, lo esencial del milagro consiste en pertenecer a una esfera trascendente, distinta de nuestra experiencia ordinaria o científica. Y para la fe, para el alma religiosa, todos los hechos, todos los fenómenos del Universo, son milagrosos, sobrenaturales, porque en cualquiera de ellos se le revela Dios.

Todavía más radicalmente subjetivista es el concepto del milagro defendido por W. Herrmann ⁽¹⁾, el cual, por una parte, declara que es un fenómeno absolutamente superior y aun contrario a la naturaleza, y, por lo tanto, del todo irreconciliable con las leyes naturales y con la ciencia, y por otra reconoce su perfecta posibilidad. ¿Cómo? En el orden subjetivo. En la naturaleza, regida por leyes férreas, no puede existir, y esa es la afirmación de la ciencia; mas eso no se opone a que la fe crea en su posibilidad y lo tenga por muy real, porque lo mira desde el punto de vista de los sentimientos o impresiones que la acción de Dios en el Universo produce en el alma cristiana. La ciencia juzga el milagro por su causa, y lo rechaza, porque no reconoce más causalidad que la natural; pero la fe lo juzga por la experiencia de lo divino que suscita en el alma del creyente. De donde resulta que la esencia del milagro consistirá propiamente en la experiencia de Dios ⁽²⁾, o sea en el sentimiento que despierta en el alma religiosa.

* * *

Como es natural, no debe esperarse que todos los partidarios de esta concepción coincidan en la manera de explicarla. Mientras unos acen-
túan extremadamente el carácter subjetivo del milagro, otros parecen concederle alguna más objetividad. En muchos aparece la nueva teoría, más bien que como tesis abiertamente defendida, como tendencia. Otros, y entre ellos pueden contarse muchos críticos, la suponen sin detenerse a explicarla. Una idea común a todos, que bien podría calificarse como *substratum* y esencia de este concepto, es la distinción que hacen entre el juicio que de los hechos llamados milagros se forma la fe o la conciencia religiosa y el que se forma la crítica y la ciencia. El famoso *Progra-*

(1) *Offenbarung und Wunder*, 1908.

(2) Tomo aquí esta palabra *experiencia* en su sentido etimológico, *experiri*, de donde nuestro verbo experimentar.

ma de los modernistas retrata con bastante exactitud, por lo menos en sus líneas generales, este modo de pensar de todos los subjetivistas. He aquí sus palabras: «Poco importa a la fe saber si la crítica puede o no conocer el nacimiento virginal, los milagros clamorosos, en fin, la resurrección del Redentor... Estos hechos, por su carácter hiperfenoménico, rehuyen toda comprobación de la crítica experimental e histórica... Mas para la fe tienen una realidad que es aún superior a la de los hechos físicos e históricos» ⁽³⁾. Y en otro lugar: «Nosotros admitimos que, desde el punto de vista cognoscitivo, los hechos históricos que sirven de argumento a la fe sufren una elaboración intensa, por la cual adquieren caracteres que antes no tenían» ⁽⁴⁾. Aun cuando los autores de este libelo parece que no pretenden ir tan allá, lógicamente su teoría los lleva a negar toda objetividad a los milagros, en cuanto realidades físicas. Otros escritores no tienen escrúpulo en defenderlo claramente.

La teoría subjetivista del milagro parece ideada expresamente para zafarse con admirable facilidad de cualquier cuestión embarazosa que pueda surgir en el terreno de la crítica histórica en sus relaciones con la ciencia. Es, en efecto, un medio muy expedito para tranquilizar a los partidarios de la inmutabilidad de las leyes naturales cuando se les presentan en documentos rigurosamente históricos, como son nuestros libros sagrados, según tiende a conceder la crítica, ciertos fenómenos maravillosos, que no caben en los moldes científicos recibidos. Ella da la clave para resolver todo problema que respecto al milagro pueda plantear la ciencia; entre ésta y la conciencia religiosa no puede haber colisión en este asunto. Cualquier hecho extraordinario de nuestra historia sagrada o eclesiástica que no se explique bien o mal, pero siempre de un modo científico, en virtud de las causas naturales, pasa a la categoría de *interpretación religiosa* de la realidad. Esos hechos raros, dirá un subjetivista, serán ciertos, auténticos en el fondo; mas no es preciso admitir que para realizarse hayan necesitado causa distinta de los agentes naturales. Lo que sucedió fué que esos fenómenos, v. gr., los milagros evangélicos, sus citaron en las almas sentimientos especiales de admiración, gratitud, confianza, etc., respecto a Dios; y las narraciones que de tales hechos nos quedaron no son otra cosa que la *apreciación*, el juicio puramente subjetivo que de ellos se formaron los discípulos de Jesús y las turbas judías. Los Evangelios nos dan una visión religiosa de la realidad; no un análisis científico. Cualquiera que sea el juicio que la ciencia moderna emita sobre esos hechos, jamás podrá negar la impresión tonificante, altamente moralizadora, de sublime inspiración religiosa, que produjeron en los corazones de los sencillos galileos que seguían al divino Maestro. Ellos sabían que su oración siempre era escuchada. Y esta persuasión

(3) *Il Programma dei Modernisti*, pág. 111, ed. de 1911.

(4) *Ib.*, pág. 115.

profunda, imborrable, iluminaba sus almas y les hacía ver la mano de Dios en todas las obras de su admirable Maestro. A través de los más humildes episodios de su vida, así como de los fenómenos maravillosos que brotaban al contacto de su palabra cálida y apasionada, se traslucía lo divino, como una ráfaga de luz entre los jirones de nieblas mañaneras nos deja ver el azul profundo de los cielos. ¿Qué importa el juicio naturalista de la ciencia, respecto a las obras de Jesús, mientras el alma religiosa pueda afirmar en presencia de ellas, con toda verdad, que *Dios estaba con Él*, según la expresión de San Lucas? (Act. X, 38) ⁽¹⁾.

* * *

No hay duda que la solución es cómoda. Pero ¿es válida? ¿Qué nos queda del verdadero milagro en semejante teoría? Desde luego es evidente que no puede satisfacer a ningún católico. Ya el mismo Sabatier advierte que esa nueva noción es un substituto del concepto *dogmático* que del milagro se ha formado la Iglesia Católica, al cual considera como irreconciliable con la ciencia moderna. El concepto subjetivista no salva ninguna de las propiedades esenciales del milagro, a no ser quizás una que le es extrínseca: la impresión producida en el ánimo de los que lo ven. Aun cuando no existe ninguna *definición dogmática* del milagro en todos sus detalles, porque nunca ha intentado la Iglesia definirlo en el sentido estricto que tiene este término en el lenguaje teológico, hay ciertos elementos en la noción tradicional que el Concilio Vaticano ha sancionado e introducido definitivamente en la doctrina católica. El primero es que son los milagros argumentos *externos* de la revelación, que se unen a los auxilios internos del Espíritu Santo, para hacer razonable el obsequio de nuestra fe. No pueden ser, por lo tanto, hechos puramente subjetivos o simples *apreciaciones* del alma religiosa. Esa misma objetividad se desprende de su carácter esencial de «*signos certísimos de la divina revelación* y acomodados a todas las inteligencias». Esto exige necesariamente que los hechos de que se trata sean objetivos, reales, con un género de realidad que pueda afectar a toda alma; que de *suyo* sean significativos de la divina revelación, y no sólo por el juicio que la conciencia religiosa se forme de ellos. Una certeza que nace de las disposiciones interiores del espíritu, sin fundamento objetivo, sin apoyo firmísimo en la realidad exterior, como sería la certeza basada en una apreciación subjetiva del alma religiosa en presencia de cualquier fenómeno, podría ser una ilusión. Con semejante teoría se justifica plenamente la opinión de muchos racionalistas y modernistas, que sostienen la existencia de milagros en todas las religiones. Esto conduce a otro extravío más grave y peligroso, si cabe, cual es la validez y verdad de todas las religiones,

(1) Véase la encíclica *Pascendi Dominici gregis*, Denzinger-Bannwart, 2.084, ed. 10.^a

el puro indiferentismo religioso en su forma más aguda, como lo defienden gran número de modernistas, según lamentaba recientemente Pío X en la encíclica *Pascendi Dominici gregis* (1). Porque, apoyándose la religión únicamente en la experiencia de lo divino que cada cual tiene en sí mismo, y no siendo el milagro otra cosa que un caso particular más o menos intenso de esa experiencia, es muy lógico concluir que en dondequiera que ella exista, allí se encontrará la religión verdadera. Y puesto que todas las religiones se presentan como manifestaciones auténticas de lo divino y ofrecen a sus secuaces medios de comunicarse y sentir y conocer a Dios, todas tendrán igual valor, a lo menos en lo esencial, ya que pudieran diferir en el mayor o menor grado de intensidad y elevación de conocimiento y experiencia. Mas, en realidad, ninguna nos daría una noción *falsa* de lo divino. De modo que no se podría hablar de religiones falsas o verdaderas, sino, a lo sumo, de perfectas o imperfectas. Esto lo admiten expresamente los modernistas que escribieron el famoso Programa (2).

El último carácter esencial al milagro consiste en la naturaleza de su causa. No basta que sea un fenómeno extraordinario, maravilloso, que no pueda ser explicado por las leyes conocidas de la naturaleza; es de todo punto necesario que sea un *hecho divino*, que tenga a Dios por causa propia e inmediata, cuyo infinito poder y sabiduría manifiesta de manera clarísima (3).

Esta última condición del verdadero milagro, *facta divina*, nos lleva a señalar un error de la noción subjetivista, la cual confunde e identifica la acción providencial y ordinaria de Dios con la milagrosa.

Hunzinger insiste (4) en que no es posible distinguir en Dios dos modos de obrar respecto a la naturaleza.

(1) V. Denzinger-Bannwart, 2.082, 2.083, ed. 10.^a

(2) V. *Il Programma dei Modernisti*, pág. 119 y siguientes.

(3) He aquí el texto del Concilio Vaticano que sintetiza admirablemente la tradición acerca del milagro, sin adoptar ciertos detalles de la especulación teológica y escolástica innecesarios para lo esencial: «Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque in primis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata.» (Constit. de fide cath., cap. 4.) — Adviértase cómo al hablar de la naturaleza del milagro no adopta el Concilio las expresiones *praeter, contra o supra naturam*; se contenta con la expresión más general: *facta divina*, para distinguirlo de todos los fenómenos naturales. En cambio, la frase *facta divina* ha de tomarse en sentido estricto; es decir, que sólo a Dios pueden atribuirse. Esto no excluye la acción *ministerial* de otros agentes: v. gr., los ángeles. Así parece sancionar la doctrina de Santo Tomás, según el cual el milagro, propiamente dicho, es obra tan exclusiva de Dios, que ningún otro agente puede ejecutarlo por su virtud natural, ni aun los ángeles o demonios. (Sum. Th., I p., q. CX, a. 4; Quaest. Disp.; I de Potent q. VI, a. 3.) Las obras maravillosas que estos pueden hacer sólo merecen el nombre de milagros en sentido amplio.

(4) *Das Wunder*, pág. 31.

Sabatier, Saintyves y demás representantes de la nueva teoría acentúan la misma idea: el milagro es el sentimiento que adquiere de Dios el cristiano enfrente de su actividad, que se desarrolla en las leyes naturales, expresión sublime de su eterna voluntad; es la interpretación religiosa del Universo, es la conciencia que adquiere el alma de que Dios escucha siempre su oración.

Es certísimo que existe una interpretación espiritualista, religiosa, mística, si se quiere, del mundo, fundada en la teleología universal, como dice Sabatier (1), en sí muy legítima e indiscutible. De buen grado admitimos que «la inteligencia del Universo es imposible sin la fe», entendiendo aquí por fe esa consideración teleológica que nos induce a ver en todos los seres, y más en su conjunto armónico, un fin, y a través de él una causa suprema que lo ordena todo según su voluntad, que, sin duda, se traduce por lo que llamamos leyes naturales. «Esta teleología universal que la fe profetiza y la ciencia trabaja por realizar», es una conclusión demostrada por la filosofía de Santo Tomás, y que se impone a toda filosofía espiritualista. Ella basta a echar por tierra y arruinar para siempre la concepción materialista del mundo, que todavía es el ídolo de la ciencia moderna, según la entienden muchos fanáticos. Por eso tiene razón el alma religiosa para elevarse a Dios, para adorarle y amarle y tributarle todos los actos de piedad que impone la religión a la vista de cuantas maravillas hincan el Universo. Esa actitud religiosa del espíritu es un deber que impone la razón más aún que el sentimiento.

Todo esto es indiscutible para nosotros; pero es evidente que si el milagro se identifica con los efectos de esa acción ordinaria que Dios ejerce sobre el mundo, con los fenómenos regidos por las leyes naturales, no queda de él más que el nombre. El subjetivista calificará de milagro lo que cualquier racionalista, que admita la Providencia, llamará hecho providencial, y un ateo tendrá por efecto de puras leyes cósmicas. En realidad, los partidarios de la nueva noción niegan el verdadero milagro tal como siempre se ha entendido, y en su lugar ponen una *apreciación* puramente subjetivista.

Aun cuando es cierto que para el cristiano todas las cosas, todos los fenómenos tienen un sentido espiritual, hablan un lenguaje desconocido a los hombres sin fe, materializados, aferrados a la pura realidad sensible de los hechos; porque sabe que «todas las cosas cooperan al bien de los que aman a Dios», como nos lo advierte San Pablo; sin embargo, es abusar de los términos dar el nombre de milagro a ese sentido espiritual que la fe descubre y percibe claramente en el curso de la naturaleza. Ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento ni en la tradición de la Iglesia Católica se ha concebido jamás el milagro de ese modo. Sabatier, que pretende hallar oposición entre el concepto que de él se formaban los

(1) Obra citada, pág. 88.

autores sagrados y el que formuló Santo Tomás en lenguaje técnico, se equivoca de cabo a cabo. Los hagiógrafos, como el mismo Jesucristo y después de Él todos los teólogos católicos, creen, en efecto, que «las cosas y su orden natural» están sometidos a la voluntad de Dios, a quien obedecen dócilmente; creen asimismo que Dios no está encadenado al curso ordinario del Universo, sino que puede obrar independientemente de él cuando lo tenga por conveniente, y que de hecho ha obrado así muchas veces por fines altísimos, y en particular para revelárenos a sí mismo de una manera nueva, diferente de la revelación natural, o, mejor dicho, para darnos una prueba auténtica, que sólo Él pudiera dar, de la revelación sobrenatural. Esa idea de Dios y de su acción sobre el mundo es común a toda la tradición judía y cristiana.

Aún más: una filosofía espiritualista, que admita la existencia de Dios como un sér infinitamente perfecto y distinto del mundo, se verá obligada a aceptar esa idea fundamental, que hace posibles los más estupendos milagros. Los antropomorfismos de que se nos acusa con insistencia, porque concebimos a Dios obrando sobre el mundo de una manera distinta de la ordinaria, están sólo en la imaginación de nuestros adversarios. Lejos de ser el milagro fruto de la arbitrariedad del querer divino o un modo de subsanar las imperfecciones de su acción, como pretenden sus enemigos, es una manifestación espléndida de su infinita sabiduría, libertad y omnipotencia, una prueba palpable de que no está supeditado a las leyes cósmicas, como podría sospecharse si no obrase nunca independientemente de ellas.

Es falso que pongamos en Dios mismo acciones diferentes, doble actividad, en el sentido que nos acusan nuestros adversarios—que eso sí sería antropomorfismo—: una que se desarrollaría en el curso ordinario de la naturaleza, y otra en los hechos milagrosos. La actividad divina es simplicísima y eterna como su esencia; mas sus efectos son múltiples y de diferentes órdenes. A los que se derivan del acto creador y siguen las leyes de la naturaleza, que los produce, llamamos fenómenos naturales. Estos, como dice Santo Tomás, *fiunt a natura et fiunt etiam a Deo*. Llamamos sobrenaturales, milagros, a los efectos perceptibles que Dios hace solamente, sin intervención causal de la naturaleza — *ea quae Deus miraculose facit, non fiunt a natura* ⁽¹⁾. El milagro se dice con relación a los efectos, en cuanto exceden a las fuerzas de la naturaleza, no respecto a Dios, para el cual nada hay milagroso, propiamente hablando ⁽²⁾. Tan lejos estamos del antropomorfismo, que ponemos

(1) Quaest. Disp., I de Potentia, q. VI, a. II, ad 7^{um}.

(2) Nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae: quia quodcumque factum divinae potentiae comparatum est minimum... Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. (Sum. Theol., P. I, q. CV, a. 8.)

una diferencia infinita entre la acción de Dios y la del hombre y de las causas segundas. Si hablamos de diferentes modos de obrar en Dios, es siempre con relación a la naturaleza y para entendernos; porque nos es difícil concebir la actividad divina en su infinita simplicidad, produciendo ilimitado número de seres de tan diversos órdenes con un sólo y eterno acto. Nuestro concepto de Dios en su acción, respecto al mundo, está admirablemente expresado en estas palabras de Jesucristo: *Pater meus usque modo operatur et ego operor* (Joan. V, 7). Las decía el Salvador después de haber sanado con una palabra a un enfermo de treinta y ocho años.

Aquí conviene no dejar sin correctivo unas frases de Sabatier, que revelan incomprensible superficialidad y ligereza en un autor que, por otra parte, se muestra enterado de las grandes cuestiones religiosas que conmueven a los pensadores modernos y de la gravedad que encierran. Por desgracia, este proceder «simplista», sumario y ligero, que pronuncia sentencias *ex cathedra* sin detenerse a probarlas, como si el que habla fuese infalible, es frequentísimo en la literatura de propaganda modernista. En esto, como en otras muchas cosas, nuestro autor ha sido modelo para todos los partidarios de la nueva «herejía». Las frases a que aludo, citadas ya más arriba, se refieren a los milagros evangélicos. Si hemos de creer a Sabatier, el prodigio o milagro, propiamente dicho, según lo entiende la tradición católica, no ocupa ningún lugar en la vida de Jesús. Alguno que allí aparece es debido a las «alteraciones legendarias» o «equivocaciones» de sus biógrafos, que la crítica distingue fácilmente. Un poco más adelante, sin embargo, el mismo autor parece suponer que Jesús obró milagros al afirmar que «los fariseos no dudaban de ellos», sino que «los atribuían a Belcebú». En realidad, no se contradice, porque los milagros de Jesús no son, en sentir de este escritor, otra cosa que la confianza que el Salvador tenía en la divina Providencia, cuya amorosa acción descubría en todas las cosas. Él (Jesús) descubre en todo los signos de la presencia, de la voluntad y del amor de su Padre. Los acepta, se somete a ellos y los celebra, sin preocuparse del modo ordinario o extraordinario que puedan revestir ⁽¹⁾.

No me incumbe ahora entrar en detalles y discutir largamente esta actitud, común a Sabatier y a muchos modernistas, respecto a los milagros evangélicos. Escritores competentes, entre los cuales se cuentan especialistas en crítica bíblica, han puesto en evidencia la falsedad de ella ⁽²⁾. Basta por el momento insistir un poco sobre lo que ya indicaba al

(1) Op. cit., pág. 72.

(2) Sería demasiado largo citar a todos los apologistas modernos que han estudiado directamente esta cuestión concreta. Véanse, como modelo, los dos siguientes, reseñados en esta misma Revista: *La Résurrection de Jésus-Christ. Les miracles évangéliques*, de Jaquier y Bouchany, y *Les miracles de N. S. Jésus-Christ*, de Fillion. Es también notable el libro de Fonck: *Die Wunder des Herrn im Evangelium* (1908), y respecto a

principio de estas páginas. La negación de los milagros evangélicos y de la absoluta historicidad de las narraciones que los refieren lleva al más radical escepticismo acerca de toda la vida de Jesucristo. El enlace de los relatos milagrosos con lo restante del Evangelio es tan íntimo, que no pueden negarse aquéllos sin sembrar la duda sobre todo éste. Respecto a las curaciones milagrosas, el mismo Harnack lo confesaba en las primeras ediciones de su *Historia de los dogmas*: «Los milagros de curación (Heilungswunder), sin duda, no se pueden eliminar de los datos históricos sin destruir a éstos» (1). Otro tanto se puede afirmar de los otros milagros. ¿Por qué han de ser «alteraciones legendarias», por ejemplo, las multiplicaciones de los panes y peces, algunas de ellas atestiguadas por los cuatro evangelistas, y no los hechos, en apariencia rigurosamente históricos, con que están mezclados de la manera más natural? Críticamente, no hay diferencia alguna entre los diversos relatos; antes bien, es imposible separarlos sin trastornar por completo todo el Evangelio. Muchísimos de los milagros aparecen en un cuadro tan espontáneo y natural, que es incomprensible sin ellos el conjunto de la narración y la sucesión lógica de los hechos. Léase, por ejemplo—cito al acaso; lo mismo sucede en otros lugares—, el capítulo VII de San Lucas, en donde se describen varios milagros, y particularmente la resurrección del hijo de la viuda de Naín (cierto uno de los mayores que el Salvador ha hecho), los cuales dieron motivo a la embajada que envió el Bautista a Jesucristo; y se verá cómo todo está encadenado de una manera indisoluble. Nada más arbitrario que atribuir unos hechos a la leyenda y otros a la historia. Aún más: toda la vida de Jesús es un enigma inexplicable sin el milagro. ¿Por qué le siguen las turbas? ¿Cuáles son las obras extraordinarias que vió en Él San Juan Bautista? ¿Qué pruebas de su mesianismo dió a sus discípulos para que se aferren tanto a su persona? Ni su austeridad—que no se puede comparar con la del Precursor—, ni su elocuencia tan sencilla y tan poco estudiada, ni el carácter moral de su persona, bastan para hacer comprensibles sus éxitos sin los milagros. En cambio, con ellos, si bien no se explica todo en su vida, porque su completa explicación sólo se halla en el misterio de su divinidad, al menos se hace más comprensible. Ellos, unidos a su maravillosa doctrina, a su carácter de inefable bondad, nos lo revelan como verdadero Mesías, según lo significó Él mis-

las curaciones milagrosas, el de K. Knur: *Christus medicus?* (1905). Puede verse igualmente la cuestión tratada con bastante amplitud en el libro del P. J. Mir: *El Milagro*, 2.^a ed., t. II, capítulos III-VIII. Cualquier manual de apologética trae un capítulo sobre el asunto. En cuanto al valor general de los documentos, véase un breve, pero completo resumen del asunto, por Tilman, en *Religion, Christentum, Kirche*, de Esser y Mausbach, tomo II: *Die Quellen des Lebens Jesu, ihre Entstehung und ihre Wert* (1914), páginas 1-122.

(1) *Dogmengeschichte*, 2.^a ed. I-59, a. 2. Al parecer, en ediciones posteriores suprimió esta observación tan exacta.

mo a los enviados del Bautista: «Id a Juan y decidle las cosas que habéis oído y visto: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados, y bienaventurado aquel que no se fuere escandalizado en mí» (Mat. XI, 4-6; Luc. VII, 22-23). Estas palabras, cuya autenticidad es indiscutible, encierran el programa de toda su vida: La predicación del Reino de Dios a los pobres, confirmada con todo género de milagros. Con ese mismo testimonio será aprobada la predicación de sus discípulos, según su formal promesa (Marc. XVI, 17-20), que vemos plenamente realizada en los *Hechos de los Apóstoles*. Tan patentes, tan públicos y de todos conocidos fueron los milagros del Salvador, que algunos días después de su resurrección y subida a los Cielos, el Apóstol San Pedro no dudaba en dirigir a una multitud enorme de judíos, que de todos los países habían venido a Jerusalén con motivo de las fiestas de Pentecostés, un audaz discurso, en el cual, después de citar una profecía mesiánica en apoyo de las cosas que iba a decir, resume en unas frases de viveza y energía extraordinaria los testimonios con que Dios había confirmado la predicación de Jesús: «Varones de Israel, les dice, escuchad estas palabras: A Jesús de Nazareno, hombre declarado (ἀποδειγμένον) por Dios entre vosotros con virtudes y prodigios y signos ⁽¹⁾, que Dios obró por él en medio de vosotros, como también vosotros sabéis; a éste...» (Act. II-22). En estas breves frases compendió el jefe de la Iglesia naciente las maravillas que Dios había obrado por medio de Jesucristo.

En resumen: el cristianismo primitivo es inconcebible sin los milagros; y si despojamos de ellos nuestros documentos sagrados, no nos queda más que una leyenda absurda, mezcla de mitos inexplicables y de doctrinas sublimes. Pero generalmente la crítica moderna, un poco sensata, ha renegado de Straus y de su mitismo, y siente palpar en la historia cristiana primitiva un realismo intenso, que está en vivo contacto con los hechos y muy alejado de las ficciones imaginarias. Esta tendencia a reconocer el valor histórico de nuestros libros sagrados, es considerada como un «progreso de la ciencia histórica» por Harnack ⁽²⁾, que no es precisamente ningún retrógrado en crítica bíblica. De donde resulta un pro-

(1) δυνάμεις καὶ τέρασι καὶ σημείοις — son los términos técnicos con que la Escritura denomina el milagro. Sabido es que esta expresión no es escripturaria.

(2) Es ist ein grosser Fortschritt, den die geschichtliche Wissenschaft im letzten Menschenalter gemacht hat, dass sie jene Erzählungen (los Evangelios) verstandnisvoller und wohlwollender zu beurteilen gelernt hat und daher auch Wunderberichte als geschichtliche Quellen zu würdigen und zu verwerten vernag. — *Wesen des Christentums*, 16.

Nadie ignora el puesto avanzado que ocupa Harnack en la crítica racionalista. Con todo se nota en él que cuanto más estudia la historia cristiana primitiva, tanto más moderado se muestra en sus afirmaciones. En bastantes asuntos no está lejos de las posiciones tradicionales, aunque sin abandonar su actitud de liberal empedernido.

blema difícilísimo para los racionalistas, que, como el mismo Harnack, no admiten la posibilidad del milagro; a saber: explicar los hechos evangélicos que ofrecen claramente ese carácter de milagros auténticos sin violentar los textos. Toda la crítica racionalista ha fracasado y fracasará irremediablemente en adelante siempre que intente dilucidar este asunto desde su punto de vista.

Una observación final: Sabatier considera como un triunfo de Ménégos el «haber demostrado con luminosa evidencia» que el milagro no es para Jesús más que la acogida favorable de la oración, prescindiendo del modo «fenoménico», según el cual su efecto se ha conseguido.

Semejante afirmación no tiene apoyo alguno en los hechos. Por de pronto es muy notable que, en la inmensa mayoría de los milagros, Jesús no acude a la oración. Los obra con una sola palabra, con un gesto, con propia autoridad, sin mostrar dependencia de nadie. Con un *surge* categórico cura al paralítico de Cafarnaum (Mat., IX, 6; Marc., II, 11; Luc., 24) y a un enfermo de treinta y ocho años (Joan., V, 8), resucita al hijo de la viuda de Naín (Luc., VII, 14) y a la hija de Jairo (Mat., IX, 25; Marc., V, 42; Luc. VIII, 54); *obmutesce et exi ab homine*, dice al demonio, y el espíritu maligno obedece al instante (Marc., I, 25; Luc., IV, 35); lo mismo le obedece el mar alborotado (Mat., VIII, 26; Marc., IV, 39; Luc. VIII, 24); con un *mundare* sana a los leprosos (Mat., VIII, 3; Marc., I, 42; Luc., V, 13), y a otros enfermos cura con sólo imponerles las manos (Luc., IV, 40), y de igual modo procede en otras diversas ocasiones. Raras veces ora para hacer milagros. Evidentemente se arroga el poder de ejecutarlos por propia autoridad. En cambio, le vemos orar frecuentemente, sin relacionar su oración con ningún prodigio, generalmente en secreto, alejado de las turbas que le seguían. Amaba las noches y los lugares desiertos para dedicarse al trato íntimo con su Padre, practicando fielmente lo que aconsejaba a sus discípulos: orar en el retiro, en donde sólo Dios ve la oración. Mas los milagros, que se ordenan particularmente a la propagación de su evangelio, los hace en público. Es verdad que también alguna vez ora antes de ejecutarlos; pero ¿quiere esto decir que confunda o identifique los hechos vulgares, efecto, sin duda, siempre de la providencia amorosa de su Padre celestial, con aquellos otros extraordinarios, que salen del curso habitual de la naturaleza? No, ciertamente. Su doctrina sobre la eficacia de la oración continua y confiada, por la cual debemos pedirlo y esperarlo todo de Dios, así el sustento de cada día como la venida de su reino, el perdón de los pecados y, si es preciso, hasta que un monte se traslade de un lugar a otro; esta doctrina, que es la enseñada hoy mismo por la Iglesia católica, no implica la confusión de la providencia con el milagro, los auxilios ordinarios con que Dios socorre a sus criaturas con sus intervenciones directas en casos dados y para fines superiores al orden natural. Es evidente que cuando Jesús rehusa dar a sus enemigos ciertos testimonios que le pedían con miras torcidas, o cuando apela a sus *obras*

en prueba de su misión, no se refiere a los favores ordinarios que le dispensaba su Padre, proveyéndole de todo lo necesario. Ese testimonio podía arrogárselo cualquier judío piadoso. Algo particular, que rebasaba los límites naturales, se dejaba ver en su persona, a lo cual aludía Él en el famoso discurso de la Cena con estas palabras, que caían de sus labios como amargas recriminaciones contra la nación judía: «Si no hubiera hecho entre ellos obras que nadie más ha hecho nunca, no tendrían pecado; mas ahora las han visto y me aborrecen a mí y a mi Padre» (Joan., XV, 24). ¿Qué obras eran éstas? Sin duda, las que obligaban a las turbas a exclamar: *Quia propheta magnus surrexit in nobis et quia Deus visitavit plebem suam!* (Luc., VII, 16) o *Quia vidimus mirabilia hodie* (Luc., V, 26). Esas maravillas son los *signos* con que, según San Pedro (Act., II, 22), Dios había declarado al mundo el carácter mesiánico de «Jesús Nazareno».

¿Puede la ciencia o la «crítica experimental» recusar este testimonio o mostrarse indiferente respecto a su realidad objetiva?

Es la cuestión que queda por tratar.

FR. J. M.^a G. GRAFN.



ALTERACIONES Y RECONSTITUCIÓN DE UNA «PERSONALIDAD»

Reseña de un ejemplo notable por las múltiples fases de la conciencia psicológica y cambios de carácter realizado en un Religioso Dominicano de 1897 a 1898.

A guisa de prólogo.

Desde hace ya un siglo viénense registrando en los anales de la Ciencia numerosos ejemplos del chocante fenómeno muy malamente llamado *doble conciencia*, o bien *alteración* o «*desdoblamiento de la personalidad*».

Entre ellos, los más notables o típicos son: el ofrecido por una joven americana, y publicado por Mitchell y Nott en 1816, y luego, en 1830, por Mac-Nish, a cuyo nombre suele ordinariamente asociarse; el de Félida, estudiado desde 1858 a 1887 por el doctor Azam⁽¹⁾, y el de V. Louis, estudiado y dado a conocer por H. Bourru y P. Burot⁽²⁾ de 1885 a 1888.

La dicha joven, muy instruída y de buena constitución, fué de repente sorprendida de un profundísimo sueño, de que tardó mucho en despertar y de que al fin volvió en sí con un completo olvido de cuanto sabía y conocía, sin que en su memoria quedara de ello ningún rastro. Así tuvo que aprender nuevamente a leer, escribir y contar, y a familiarizarse con las personas y objetos que la rodeaban, y que le parecían nuevos. Sus progresos fueron rápidos, pero nunca llegó a tener tan buena letra como la de antes. Al cabo de algunos meses volvió a darle otro sueño parecido, y al despertar se encontró en su primitivo modo de ser, recordando lo que antes sabía, pero olvidada de cuanto aprendió y conoció en ese in-

(1) *Hypnotisme, double conscience et altérations de la Personnalité*, 1887.

(2) *Variations de la Personnalité*, 1888.

termedio, o sea en lo que ella llamaba su *nuevo estado*, por contraposición al *antiguo*. Durante más de cuatro años siguió periódicamente cambiando de un estado de esos al otro, sin recordar nunca en el *nuevo* nada de lo acaecido en el *antiguo*, ni viceversa, como si esos estados correspondiesen a distintos sujetos; y así tuvo que ingeniarse para conocer en ambos a todas aquellas personas con quienes tenía que tratar y enterarse de cuanto necesitaba saber, a fin de no ser notada.

Félida era una costurera inteligente e instruida, pero histérica, enfermiza y expuesta a ciertas alucinaciones. En su estado normal, muy seria y taciturna, de un carácter enérgico y muy amiga de trabajar, aunque siempre triste y pensando en sus padecimientos. Mas de cuando en cuando le sobreviene una pequeña *crisis*, como ella dice: se queda profundamente dormida, y al cabo de unos dos minutos o menos vuelve en sí como hecha otra: alegre, habladora, expansiva, atrevida y hasta descarada, en extremo sensible, de una imaginación viva y con todas sus facultades mentales mucho más desarrolladas: apenas se acuerda de sus males, pues padece mucho menos, y lo que siente es volver a la otra fase, de que se recuerda muy bien y sabe lo triste que allí vive. Pero a lo mejor le sobreviene otro sueño parecido, y cuando despierta se encuentra ya en su primitivo estado: triste y pensativa, sin darse a veces cuenta de dónde está, ni razón de lo que tiene entre las manos; pues no se acuerda absolutamente de nada de cuanto le pudo acaecer en su *segunda fase*, en la cual, por el contrario, se acuerda muy bien de todo. De ahí que ella la prefiera y aun la tenga por *normal*, siendo así que no es realmente su estado conatural primitivo. Mas, con el tiempo, ha venido a ser la más ordinaria, y las crisis se han hecho tan breves, que casi pasan inadvertidas a cuantos las presencian. Ella, sin embargo, nota muy bien, por cierto dolor de cabeza, cuándo se le aproxima; y cuando pasa de esa *segunda fase lúcida* a la primera o *normal*, acostumbra a escribir lo que necesita saber o seguir haciendo, y así, al despertar, se encuentra ya con todas las indicaciones que ha menester para proseguir su trabajo y no llamar la atención. Como la nueva fase fué haciéndose cada vez más duradera, llegó a invadir casi toda su existencia, y con los años vino a ganar la debida madurez y gravedad, de modo que exteriormente casi se confundía con la antigua, sin que al fin fuera fácil a los circunstantes distinguirlas.

V. L. es un joven vagabundo, histero-epiléptico, que, estando

trabajando en una viña, al coger unos sarmientos, acertó a coger con ellos una víbora, y del susto que recibió tuvo varios ataques, de que vino a quedar con parálisis en las piernas e incapacitado para el trabajo del campo, aunque con la inteligencia sana y mostrando un carácter dócil y apacible, mucho mejor que el de antes. Entonces fué admitido en un taller de sastrería, y a los dos meses trabajaba ya bastante bien. Pero entonces tuvo otro ataque muy largo, y al cabo de unas *cincuenta horas*, al despertar, ni sabía dónde estaba, ni conocía a nadie, ni entendía nada de coser, y no se acordaba sino de que *el otro día* hubo de morderle una serpiente, cosa que había sucedido hacía ya más de un año. Se encontraba, pues, como si en todo este tiempo no hubiera vivido, y con un carácter violento y grosero. Sucedió esto en 1880, cuando tenía unos diez y siete años. Después de muchas peripecias y sufrir varios ataques y algunas parálisis, en 1885 fué puesto al cuidado de los doctores Bourru y Burot, que artificialmente lograron provocar en él hasta unas seis fases distintas, entre las cuales quedaban como repartidos todos los recuerdos de su vida, variando, junto con las apariencias de edad, el carácter, la instrucción y el estado de salud.

He aquí un breve resumen de esos estados o fases:

Primero y ordinario entonces: Hemiplejia y hemianestesia a la derecha. — Carácter grosero e irrespetuoso, tutea a todo el mundo, no quiere reconocer ninguna autoridad y sostiene las opiniones más radicales y antirreligiosas, con un talento más que mediano. Lee bien y recuerda cuanto lee, pero no el oficio de sastre ni las cosas de su niñez, y tiene una pronunciación muy torpe y defectuosa.

Segundo estado (producido artificialmente aplicándole acero al brazo derecho): *Hemiplejia izquierda junta con hemianestesia.* — Se cree de veintiún años e ignora cuanto en el último de su vida le sucedió; tampoco se acuerda de sus primeros años. No conoce a los que le rodean, pero se muestra muy atento y respetuoso con todos; y cuando le hablan de cuestiones políticas y religiosas, dice que ésas no son para un ignorante como él. Su hablar es correcto y fino, y su pronunciación muy expedita. Lee muy bien y escribe regularmente.

Tercer estado (obtenido aplicando un imán al brazo derecho): *Hemiplejia izquierda de sólo el brazo y la pierna, con hemianestesia general.* — Cree tener sólo diez y nueve años y hallarse en agosto

del 82. Su carácter, lenguaje y modales se parecen a los del segundo estado, pero su memoria es más limitada.

Cuarto estado (obtenido aplicando un imán a la nuca): *Paraplejia*.—Es tímido y de buen carácter, pronuncia bien, pero usa un lenguaje incorrecto e infantil. No sabe leer ni escribir; su memoria es confusa, y la inteligencia, obtusa; se cree en el taller de sastrería, y sabe coser bien; cree que ese es su único oficio, y apenas se acuerda de nada más.

Quinto estado (obtenido por la electricidad estática o por la aplicación de un imán a la parte anterior de la cabeza): *Sin parálisis ni anestesia*.—Se cree de catorce años y en 1877; dice que el Papa es Pío IX, y el Presidente de la República, Mac-Mahon; es tímido, y en todo procede y habla en conformidad con dicha edad: sabe leer bien y escribir algo, recuerda toda su niñez; pero todos sus recuerdos cesan con el accidente de la víbora, cuya mención basta para provocarle una terrible crisis.

Sexto estado (obtenido por la aplicación de hierro dulce al muslo derecho): *Sin parálisis ni anestesia*.—Cree hallarse en el 6 de marzo del 85, y conoce todos los acontecimientos de esa época; ya no es el muchacho tímido de antes, sino un joven de veintidós años, ni arrogante ni pusilánime, que se figura ser soldado, como a la sazón lo era, y habla, lee, pronuncia y escribe bien. Se acuerda de toda su vida, excepto el tiempo que estuvo con parálisis y en que aprendió a coser; esto ni sabe hacerlo ni recuerda haberlo aprendido.

He aquí, añaden dichos autores, seis diferentes *estados de la conciencia de un sujeto*, cuyo conjunto abarca toda su vida. Y han sido obtenidos por la simple aplicación de agentes físicos, de tal suerte, que, influyendo sobre el estado somático, puede el operador obtener a su arbitrio tal o cual estado psicológico, con los correspondientes caracteres de la sensibilidad, movilidad, memoria, etc. Del mismo modo, influyendo luego por sugestión en el estado psíquico, se reprodujeron los correspondientes estados somáticos. Es muy curioso ver «el carácter violento asociado a la hemiplejia diestra, contrastando con el pacífico cuando la hemiplejia es izquierda».

Otros varios ejemplos describen los mismos autores, y algunos más cita Ribot en *Les Maladies de la Personnalité*, donde (ch. IV) los reduce a tres tipos principales: *alienación*, *alternación (doble conciencia)* y *substitución*.

Y de ellos se vale para modificar a su placer el concepto que comúnmente se tiene de la «personalidad» o persona, como de cosa

del todo inalienable en cada sujeto, y como verdadero sujeto en todas las variaciones posibles. En vez de definirla como Boecio: *Un individuo o sujeto de naturaleza racional*, la define por un conjunto de fenómenos arbitrariamente tomados, que permiten cambiar de «personalidad» casi como de camisa o zapatos. «La unidad del yo, dice por *conclusión*, no es, pues, la de la entidad una de los espiritualistas, que se desparrama (se *manifiesta*) en múltiples fenómenos, sino la coordinación de cierto número de estados sin cesar renacientes, que tienen por único punto de apoyo el sentimiento vago de nuestro cuerpo.»

De esta manera, siempre que perdamos ese sentimiento — como se pierde en el sueño o en un vahido, etc. — ¡habremos perdido irremisiblemente nuestra «personalidad»!...

Pero la verdad es que ese mismo *sentimiento vago de nuestro cuerpo*, así como la unidad de éste, y de la memoria y de la conciencia, provienen de la unidad del alma o principio vital, que es el que «coordina» todos nuestros estados y nos hace persistir siendo siempre cada cual el mismo *sujeto humano*, o sea la misma *persona*. Algunos de dichos fenómenos, y principalmente los de la memoria y conciencia psicológica, pueden muy bien *atestiguar* la identidad o unidad del sujeto, mas no la constituyen; y su testimonio, aunque falte, no la impide, y puede muy bien ser suplido por otros.

El mismo Ribot declara (ch. 2, III) que «la conciencia no nos muestra en cada instante *nuestro yo* más que bajo un solo aspecto, entre los muchos posibles». Y en ciertos estados patológicos, «*el yo* no puede mostrarse a *sí mismo* en conformidad con *su historia verdadera*». Lo cual es afirmar terminantemente la identidad personal, al mismo tiempo que se trata de negarla; es decir, que en medio de todos los cambios y estados posibles persiste *nuestro yo*, por más que él mismo a las veces apenas se reconozca.

Así es como vienen a tomar ese nombre de «personalidad» casi por del todo sinónimo de *personaje*, o sea del papel que una misma persona puede ir sucesivamente representando. Y por eso incurren con tanta frecuencia en chocantes contradicciones, dando por supuesto o afirmando expresamente con ciertos pronombres o calificativos personales la persistencia del mismo sujeto humano (*persona*) que dicen se ha trocado. Los que *se* tienen por cambiados o transformados, a *sí mismos* se declaran *sujetos de un cambio*, y con *suponerse* otros, *se reconocen* por *idénticos*. Y otro tanto sucede con quienes les dan razón. Así los referidos B. y B., hablando de una

joven que, al despertar de un profundo sueño, había olvidado casi todo cuanto sabía, dicen, contradiciéndose (pág. 163): «Por más que fuera siempre la *misma mujer*, la animaba *otra personalidad*, *otro yo*». Y antes (pág. 11), explicando el mismo título de su libro *Variaciones de la Personalidad*, advierten que por este nombre entienden «las modificaciones que lenta o bruscamente sobrevienen en la *manera de ser de un individuo*» ⁽¹⁾.

De todos los ejemplos que suelen citarse, el más notable parece ser el mismo por ellos estudiado, de V. L., de quien aseguran (página 12) que «es probablemente único en la Ciencia». En los demás casos, las diversas fases no suelen pasar de dos o tres.

Mas hoy podemos ofrecer a los lectores de LA CIENCIA TOMISTA otro no menos complicado, y quizá aun más notable, que hemos podido observar desde octubre de 1897 hasta abril del 98 en un joven, F. C. G., estudiante de nuestra misma Orden. Pues mientras las fases o «cambios de personalidad de V. L. siempre fueron breves, como de un cuarto de hora o media, y sólo uno, producido espontáneamente, duró un día entero» (pág. 124), las de F. C. G. fueron mucho más numerosas y prolongadas, y siempre se produjeron de un modo espontáneo y sin necesidad de artificios.

Mas en medio de todas ellas, a pesar de los grandes cambios notados en la memoria, carácter, sensibilidad, etc., bien puede repetirse de él lo que de Félida aseguró el Dr. Azam (*Revue de Phil. positive*, 1875): «En ningún momento de su vida se cree otra persona; tiene perfecta conciencia de que es siempre la misma». Sólo, añade (cosa que tan rotundamente no podemos añadir nosotros), «sólo la memoria es la que está afectada, y los demás fenómenos son simple consecuencia de esta alteración».

Así, mal podrá decirse que está alterada la personalidad, como sinónima de persona; lo que se alteró es únicamente el «modo de ser de tal individuo»: pues, como advierte Farges (*Le Cerveau*, 4.^a ed., p. 116), lo que cambia no es el *yo sujeto*, sino el *yo fenómeno*; y esos cambios todos y la *doble personalidad* son simples *estados del yo*.

«La lógica más elemental, advierte muy bien el Dr. Corral (Pa-

(1) Conforme a esto dice a su vez el Dr. Azam (*ob. cit.*, p. 276-7) que «Félida nos ofrece el curioso espectáculo de dos *personalidades* separadas, coexistiendo alternativamente en la misma *persona*... Si el *individuo* es siempre para el observador la misma *persona*, sus acciones son diferentes de lo que serían si su *personalidad* no estuviera alterada».

tología, 2.^a ed., p. 840, *nota*), obliga a distinguir el hecho de la personalidad; es decir, el *yo*, el sujeto humano —siempre uno, siempre el mismo, idéntico, a través de los cambios de los hechos de conciencia, a través de los diferentes *estados del yo*—, de la *idea* que podamos formarnos de esta unidad y de esta identidad. En el estado normal, la observación interior nos atestigua, sin género de duda, el hecho: «Aparte de la conciencia de sus estados »psíquicos sucesivos y pasajeros, cada hombre tiene el sentimiento de alguna cosa permanente y siempre idéntica que establece »la unidad de su vida interior (Delachambre)». Hay, pues, correspondencia entre la idea y el hecho. Pero en los niños no existe menos la personalidad, aunque no haya aparecido todavía la idea de ella; y en el enfermo no deja de existir la personalidad, porque la idea de ella, como tantas otras, se perturbe».

Nuestro caso ofrece la gran ventaja de que en él, poco a poco, se fué restableciendo el orden; y cuando más parecía amenazar la completa disolución de los elementos que hoy se dicen constituyentes de la «personalidad», vino a reconstituirse la misma primitiva, con su propio carácter distintivo, y a reconstruirse de una manera más saliente y vigorosa, habiendo contribuido no poco las grandes crisis y violentas conmociones y sacudidas por que atravesó, a sacar a flote y poner en ejercicio — y a servicio de un alma que logró sobreponerse a todo y dió unidad a tantos estados y cambios — muchas energías latentes que hoy puede utilizar con gran fruto.

Principales fases de esta «Personalidad».

Las fases que presentó son tantas, tan variadas, tan complicadas y algunas tan indefinibles, que no es fácil reducirlas a un número fijo; pero, desde luego, bien pueden consignarse— aparte de la *normal* y una *lúcida anormal*, muy parecida a la de Félida—, otras ocho o nueve perfectamente marcadas, las cuales indicaremos ahora brevemente con el mismo orden que al fin de la enfermedad, o sea el 30 de abril de 1898, las reprodujo, según veremos, todas seguidas en el espacio de cosa de una hora, anunciándolas él mismo de antemano y durmiendo como un minuto entre una y otra.

Primera fase: *Período de ataques epileptoides* ⁽¹⁾.—Está caracte-

(1) El Médico los suponía epilépticos; pero se fué viendo cada vez mejor que todo era puro *histerismo*.

rizado por grandes y violentas convulsiones, contorsiones, opresiones de pecho y garganta y golpes y frotos en los mismos sitios; con grandes intervalos de *delirio furioso*, en que solía andar a gatas y perseguir a los circunstantes; y de calma relativa, en que, echado de espaldas, se entretiene en jugar, cantar, remedar con mucha gracia cuanto ha visto y oído. Muestra a veces una memoria prodigiosa: recuerda todo lo conocido en la vigilia y aun lo acaecido en otros *ataques*, y así es como logra reproducirlo fidelísimamente, ora de propósito, remedando o imitando, como sucede en la calma, ora mecánica o automáticamente, como aparenta hacerlo en el delirio. El carácter es violento y destructor: no sabe andar sino a gatas, arrastrándose o dando vueltas por el suelo, sin levantarse de allí nunca; no oye ni ve nada, aunque tiene los ojos abiertos; el olfato y gusto, lo mismo que el tacto activo, si es que los tiene, están muy pervertidos y padecen grandes ilusiones; en cambio, está vivísimo el tacto pasivo, mediante el cual nota y persigue a cuantos se le acercan, enfureciéndose cuando cualquier cosa le toca. Esta fase es la única que presentó en los primeros dos meses y medio. Y después se le reprodujo varias veces entre las demás.

Segunda: *Somnambulismo*.—Después de una breve crisis, se levanta y anda por todo el convento con la misma seguridad y tan bien orientado como si viera, sin tropezar jamás en ningún mueble que esté en su ordinario lugar. Pero no ve nada absolutamente, y así, tropieza con las personas o con los objetos puestos fuera de su sitio. Tampoco oye nada, ni los demás sentidos funcionan mejor que en la fase antecedente. Al entrar en alguna habitación, llama a la puerta según costumbre, y, después de aguardar un poco, entra y entabla animados diálogos con quien allí vive, suponiéndole siempre sentado en su puesto ordinario, esté o no esté allí; se calla y está como atendiendo, mientras se figura oír a su interlocutor; pero no distingue si le contestan o no, y así, las respuestas se las forja él a su modo y casi siempre a su gusto. Sabe fingir admirablemente para encubrir las picardías graciosas que en ese estado hace, y tiene perfecta memoria de todo, excepto de lo acaecido en los *ataques*, o sea en la fase primera. Toca muy bien varios instrumentos de música: órgano, piano, acordeón, etc.; pero en aquél sigue tocando aunque no le den a los fuelles ni, por lo mismo, sueña, y en vez del último, llegó a tocar con un libro del mismo tamaño, pues tan obtuso es su tacto, que no los distingue.

Tercera: *Parálisis*, a veces completa, que le obliga estar echado,

y con más frecuencia de sólo el lado derecho, pudiendo entonces andar y jugar apoyado en un palo; a veces también tartamudea. Pero está siempre de buen humor, como si no le pasara nada. En esta, como en las dos siguientes fases, la conciencia es completa e igual que en la *condición 2.^a* o fase *lúcida anormal*, de que después hablaré.

Cuarta: *Sordera completa*, o tan sólo *verbal*. — Aunque no oye nada, habla bien, respondiendo a las señas que se le hacen; a veces esa sordera es nada más que para las palabras y no para los sonidos inarticulados; y a veces se complica con *afasia* y *agrafia*, de suerte que está como un sordomudo que sólo sabe entender y expresarse por señas. Sin embargo, también está de buen humor, y aunque no hable ni escriba, a veces entiende o sabe leer lo escrito, y otras veces, no sabiendo escribir ni leer, sabe mostrar con el dedo las letras sueltas de un alfabeto, combinándolas en palabras para expresarse, pero sin acertar a leer ni una palabra ni una sola sílaba.

Quinta: *Afasia o mudéz*; pero oye y entiende, respondiendo bien por señas.

Sexta: *Ceguera absoluta*, acompañada de la pérdida de la memoria para todo lo acaecido después de su niñez, o al menos desde los diez u once años, excepto lo relativo a ciertas personas, muy pocas, que en esa fase conoce; pero recuerda admirablemente las cosas aprendidas en la misma niñez, y tiene un tacto delicadísimo, y hasta portentoso, por el cual nota la presencia de objetos y distingue a las personas conocidas desde varios metros de distancia. Tiene mucha escasez de palabras y un hablar y modales de niño, y a veces toca muy bien el acordeón, que de niño tocaba y después había olvidado. En algunos momentos sufre alucinaciones auditivas que le aterrorizan o le imprimen un carácter no bueno.

Séptima: *Mímica*; en que, sin comprender nada, imita con entera fidelidad, maquinalmente, toda suerte de gestos y sonidos inarticulados que se produzcan ante él; pero no las voces articuladas, ante las cuales permanece mudo, excepto algunas veces al terminar esta fase. Entre tanto, aunque llora, rie, grita, se mueve y hace lo que ve hacer a los demás, es como una máquina humana, un autómatas inconsciente.

Octava: *Auditiva, o de somnambulismo especial con audición*, en que mueve la cabeza a todas partes, atendiendo aun a los menores

ruidos, pero sin ver ni entender nada, ni dar señal ninguna de tener conciencia de lo que le pasa.

Muy análoga a ésta es la fase que luego llamaré *visual*, presentada varias veces, en que se fija con la vista en una persona y corre tras de ella sin hacerle daño, y llora si alguien marcha, alegrándose como un niño si le hacen fiestas; pero sin dar señales de entender ni advertir lo que hace.

Si después de la fase *auditiva* cesa todo ruido y se le deja dormir, pasa al estado normal; si no, presenta otras distintas fases, de las muchas que se irán viendo en el curso del *Diario*, algunas bastante bien deslindadas, otras como intermedias o de transición, pero casi siempre acompañadas de fenómenos curiosísimos.

Esas fases, como no soy médico ni tengo en la materia otros conocimientos más que los de un simple *aficionado*,—que entonces era—a ciertos estudios psico-fisiológicos, las caractericé a mi pobre manera, y debiendo darles algún nombre, les di el que mejor me parecía expresar el conjunto de fenómenos, aunque sea, por desgracia, con muy poco acierto⁽¹⁾. Espero, sin embargo, que se me dispensarán las inexactitudes en que incurra, en atención a que no hay sobre este interesantísimo caso más datos que los recogidos por mí, que, al ver la importancia que mostraba, empecé a ir anotando cada día todo lo que me parecía ofrecer algún interés. A la vez procuré completar esas noticias con un resumen de los principales fenómenos hasta entonces presenciados, y con los demás datos que pude recoger acerca de los antecedentes del sujeto y de los comienzos y primeros desarrollos de la enfermedad.

Algunos pocos de esos chocantes fenómenos los indiqué ya brevemente en 1903-1904 en mi obra *La Providencia y la Evolución*,

(1) He aquí, en cambio, la interesante «Nota clínica», que debemos a la amabilidad del eminente especialista Dr. Romón:

«El recuerdo que conservo del interesantísimo caso clínico del Religioso Dominicó, tan prolijamente observado y reseñado por el P. Arintero, de la misma Orden, me hacen deducir la siguiente concepción diagnóstica:

»Histerismo paroxístico con los períodos clásicos del ataque: 1.º, epileptoide; 2.º, de clownismo; 3.º, de actitudes pasionales; 4.º, de delirio. Además, las fases de sueño revelan el hecho de la hipnosis espontánea con sus períodos: 1.º, de letargia; 2.º, catalepsia, y 3.º, somnambulismo, que, diversamente combinados, dan cuenta perfecta de todas las extraordinarias ilusiones y alucinaciones, hasta llegar, en el período vigil, a las dos fases lúcidas, una normal y otra anormal, que revelan el *desdoblamiento de la personalidad* del modo tan curioso como admirable, que la observación del enfermo descubre, y su retorno a la normalidad por evidente y progresivo mejoramiento psíquico». — Dr. Romón. 17-5-916.

t. I, pág. 157-181, prometiendo para más adelante la publicación del *Diario* completo. Enteradas varias especialidades en la materia de lo interesante del caso, me encarecieron la conveniencia de darlo a conocer con todos los detalles posibles; pues creían que no había otro semejante, y ofrecía quizá más interés que ninguno de los hasta ahora conocidos. Por más que deseaba complacerles, otros trabajos más urgentes y ciertas razones de prudencia me lo impedían. Hoy, por fin, cediendo a nuevas insinuaciones, voy a cumplir como mejor pueda ese compromiso, ordenando esos datos que tenía recogidos y publicándolos casi textualmente con los mismos términos con que a toda prisa y de lápiz pude irlos anotando.

Antecedentes.

F. C. G. es un joven estudiante o «corista», como nosotros decimos, muy delgado de cuerpo y enjuto de cara, cutis moreno, ojos y cabellos negros; vivo en todos sus modales, fácil en expresarse de palabra y por escrito, y de más que regular talento, aunque por su timidez ante los profesores y por no poder fijar mucho la atención, a veces parece corto o de poca penetración para ciertos estudios. Es muy buen religioso, inocente y dócil, de carácter amable, y, en general, alegre y expansivo con sus iguales y conocidos, pero cobarde y medroso ante los mayores o extraños. Aunque aparenta ser muy débil, come y digiere bien, y en las horas de recreo le gusta estar en continua actividad, sin cansarse nunca de hacer ejercicio. Sólo padece fuertes dolores de cabeza y al corazón, y muchas veces parece que está triste. Tuvo varios accesos de somnambulismo durante el sueño, saliendo de noche o en la siesta a la fuente que hay en el claustro del Noviciado, entrando en otras celdas o trastornando los objetos de la suya. El año 97 tuvo algunos vahidos o desmayos, que se atribuían a otras causas, por ejemplo, al humo, que a veces entraba en su habitación, que estaba cerca de una chimenea; y se quejaba bastante de los dolores de cabeza.

Según los datos que pude recoger, cuenta en su familia con algunas predisposiciones. Durante el curso de su enfermedad murió, como veremos, un hermanito suyo *con ataques*; y en la carta en que esto le comunicaban, añadían: «Si no muere, quedaría cojo y jorobado». Su madre, me dijo él, murió de una parálisis; su padre es muy *nervioso*, dos tíos también padecen achaques de esta índole, y

una prima suya tuvo *ataques al corazón, quedando sin sentido*, aunque luego creo que sanó.

Él tuvo de niño el sarampión, y fué muy voluble e inconstante, crédulo y medroso en extremo, aunque con los conocidos siempre alegre, inquieto e incansable en jugar y correr. Empezó a ir desde sus primeros años a la escuela, pues, según parece, se le adelantó bastante el uso de la razón; y luego fué aprendiendo música y se ejercitó no poco en el órgano, acompañando frecuentemente los cánticos sencillos de la Iglesia, donde su padre era organista. De esta manera adquirió gran facilidad de ejecución y aun de improvisación, sin poder tener todavía muchos conocimientos músicos. Al mismo tiempo se ejercitaba también en el piano y en la filarmónica; la cual tocaba entonces muy bien, mientras ahora, en su estado normal, casi había olvidado ya el tocarla.

Hacia los doce años comenzó a estudiar latín y dejó por bastante tiempo la música. A los quince tomó el santo hábito en nuestro convento del Padrón, donde empezó a chocar bastante por su sencillez y credulidad extremada, y, sobre todo, por sus miedos pueriles, que llegaban a lo ridículo; pues aun en pleno día y a la vista de todos, cualquier cosa le asustaba y le hacía esconderse; tanto, que por ello estuvo expuesto a no ser admitido a la profesión, temiéndose ya que parara en algún desequilibrio.

Por otoño de 1896 vino a este colegio de Corias (Cangas de Tineo, Asturias), donde estudió Filosofía y Matemáticas: éstas medianamente, por lo mismo que apenas podía fijar la atención, y hacia el fin, como dije ya, llegó a tener dos o tres desvanecimientos, en que quedó sin sentido. El 14 de septiembre del 97 empezó a cursar conmigo Física, y luego Historia natural: al principio me parecía como apocado y melancólico; pero, así y todo, él procuraba siempre asistir a estas clases con gran interés, deseoso de oír ciertas explicaciones más o menos relacionadas con su enfermedad.

Comienza el período de ataques epileptoides.

El 7 de octubre me dijo que tenía grandes dolores de cabeza que le impedían estudiar. Después de comer sentía aquellos días escalofríos, temblor o estridor de dientes, etc. Creyeron si serian tercianas, y le dieron quinina.

El 10, fiesta de San Luis Beltrán, tuvo el primer ataque, y luego le dieron otros varios. Pero éstos eran entonces muy breves y be-

nignos, y aunque durante ellos solía golpearse en el pecho y dar de cabeza contra la cama y aun contra la pared, era fácil a los que le asistían (que eran los compañeros de las celdas inmediatas, que acudían al sentir el ruido) sujetarlo de modo que no se lastimase. Durante ellos hablaba muy poco y desordenado, que no le entendían nada. Al que por primera vez acudió (F. B.) le cobró después tal afición, que en casi todas sus últimas crisis lo mencionaba o lo llamaba, como iremos viendo.

Pronto fueron haciéndose más fuertes, y, sobre todo, más frecuentes, llegando a haber dos y aun tres diarios. Le dieron a veces después del desayuno, y también después de comer y de cenar; sin embargo, el más frecuente, o sea el que podemos llamar *ordinario* hasta el 27 de diciembre, era de cinco a seis de la tarde, después de tomar el chocolate. Pero viniérase cuando viniera esa crisis, con notable anticipación—casi dos horas antes—, conocía él que se le acercaba por el frío de pies y cargazón o dolor especial de cabeza que empezaba a sentir, y nunca se engañaba.

Creyendo el médico que eran de epilepsia, mandó suspender la quinina y darle bromuro. Y cuando ya iban unos 18 ataques, a fin de poderle velar y cuidar mejor, le sacaron del Noviciado y le llevaron a la enfermería. Y aquí, por estar mi celda inmediata y desde ella sentirle, pude luego empezar a observarle con atención y seguir casi todo el curso de los fenómenos, enterándome a la vez de los que no había podido presenciar. Y él mismo, cuando temía le iba a suceder algo especial, solía avisarme y darme cuenta de todo lo que le pasaba; pues me fué cobrando mucha confianza, y parece que estaba en la persuasión de que yo entendía bastante de aquel mal y podía aliviarle o ayudarle algo. Por mi parte, debo decir que de este favorable concepto, así como también del mismo cargo de vicerrector que entonces tenía (y me obligaba a veces a quedar al frente de la Comunidad y velar de un modo especial por él), me valí cuanto pude para alentarle y quitarle temores y sugerirle siempre muchas esperanzas, dándole al efecto ciertas explicaciones más o menos «científicas» de aquellos fenómenos, con las cuales solía quedar él muy satisfecho y animado.

Cuando los ataques eran ya muy fuertes, tomó tres duchas, y se calmó un poco. Luego, suspendido por unos tres días el bromuro, le dió uno tan terrible, que le dejó del todo extenuado, sin pulso y sin poder respirar; de tal modo, que casi parecía moribundo, y pensábamos ya en darle la extremaunción. Otra vez salió muy

fatigado, por no haber querido él mismo, durante un buen rato, respirar, y, agitado, anunció, según costumbre, que le iba a dar un nuevo ataque. Pero procurando calmarle y comprimiéndole un poco las sienes y los párpados, logré que durmiera tranquilo y no le diera: fue la primera vez que falló su anuncio. Alguna que otra vez, poniéndole con cariño la mano en la frente y apretándole del mismo modo, pude conseguir también que durmiera y se calmara. Más tarde le dieron tres baños calientes, sin ningún resultado, y luego vino un temporal muy frío, en que le dió el ataque a medio día y a la noche. Y entonces, aumentando la dosis de bromuro, se logró que aquél descendiese a diario y luego a nada más que alterno, quedando así entre ataque y ataque un día de plena tranquilidad y reposo. En cambio, empezó luego a sobrevenirle a veces de repente, sin dejarse notar con anticipación y cogiéndole del todo descuidado.

Proceso de los ataques y fenómenos que allí se presencian.

Cuando por la gran pesadez de cabeza y el sueño especial que le invadía notaba ya próxima la crisis, se acostaba con las debidas precauciones y avisando a quienes habían de velarle. Dormía unos minutos, quedando como en profundo letargo, y luego, sin dar aún señales de conciencia, se le empezaban a producir unas grandes conmociones, que partían del vientre e invadían el pecho y la garganta, causándole cierto hipo y unos como ahogos y ademanes de querer tragar la saliva, acompañados de extraños visajes y contorsiones; y entonces se apretaba o frotaba con las manos en el pecho y en el cuello, con gran peligro de ahogarse, o se daba allí grandes golpes, y aun se tiraba de cabeza contra el suelo. Por eso tenían que estar allí algunos para evitar se hiciese daño.

Al principio, cuando los ataques eran pequeños, aunque se retorció bastante, no salía de la cama, o era fácil contenerle en ella; pues no impedía que los asistentes le tocasen algo. Mas pasado algún tiempo, no había medio de sujetarle; y como con causarle violencia se exacerbaba más, hubo que ponerle varios colchones en el suelo en una habitación grande, y allí se echaba de modo que luego pudiera rodar y aun dar golpes sin lastimarse. Y, en efecto, al cesar la primera crisis, de que salía dando unos profundos ruidos o gemidos, empezó a rodar y arrastrarse por los colchones,

sin salirse de ellos ni aun hacerse el menor daño a sí mismo, a no ser que le sobreviniera otra breve crisis, en que volvía a oprimirse el cuello.

Andaba así corriendo como en busca de algo; y si podía coger a alguno, le sujetaba con una fuerza asombrosa, y le mordía y arañaba, sin quererle soltar aunque le echasen agua. Alguna vez soltó haciéndole cosquillas. Pero desesperaba cuando se le escapaban. Si tenía a mano algo con que pegar, un palo, la correa o un zapato, se figuraba estar con ello arreando una caballería, y por tal venía luego a tomar cualquier objeto con que tropezase.

Como no acostumbraba a salir de los colchones, los asistentes, que le entendían muy bien, podían andar alrededor, aunque con precauciones, defendiéndose con una manta plegada, que la abandonaban cuando él la cogía, y en la cual desahogaba su enojo. Así podían fácilmente velarle, y cuando le volvía la crisis y empezaba a golpearse en el pecho o apretarse el cuello, impedirselo, tirándole una almohada o cogiéndole un poco de una pierna.

Los sentidos externos, en toda esta fase — o *periodo de ataques epileptoides*—, ninguno debía funcionar, excepto el tacto pasivo, que era delicadísimo. Por él notaba, aun a cierta distancia, la presencia de otros, y les seguía. Y a cualquier contacto, por ligero que fuese, gritaba desesperado. Nada oía, ni los mayores ruidos; y nada veía, a pesar de tener los ojos abiertos y de que parecía mirar a una parte o a otra con vista ora natural, ora iracunda. El olfato y el gusto, si algo funcionaban, que lo dificulto (y no era posible hacer de ello una experiencia satisfactoria), debían ser muy obtusos, y estaban sujetos, como veremos, a grandes ilusiones. Lo mismo sucedía con el tacto activo; pues tomaba a veces un colchón y aun una manta por una caballería, y un poco de lana, por una baraja o por un cigarro que se ponía a fumar con aparente fruición.

Las potencias internas, en cambio, solían funcionar admirablemente; a veces mejor aún que en el estado normal. Pues pasados los primeros momentos, en que estaba como *aletargado*, y las convulsiones, en que parecía sin sentido, luego empezaba a hablar y dar muestras de recordar cuanto sabía y aun muchas cosas que tenía olvidadas en vigilia: si bien, mientras andaba rodando y a gatas, parecía estar casi siempre como en *delirio furioso*, reproduciendo maquinalmente muchas escenas que, sin duda, le habrían impresionado, e imitando o repitiendo de un modo automático los

modales y lenguaje de otros, y especialmente de ciertos carreteros, cuyo papel — no sé por qué — desempeñaba en ese estado consuma frecuencia, insertando a veces las más retumbantes interjecciones, que, de tanto como en su boca chocaban, venían a caer en gracia.

Debo advertir, sin embargo, que, a pesar de eso, ni en esta ni en ninguna otra fase se le oyeron jamás palabras propiamente indecorosas, ni menos cometió jamás, ni en delirio, la menor acción que desdijese de su ordinario recato, pudor y candor.

Otras veces, calmándose un poco, le daba por repetir algunas de las explicaciones que había oído en clase aquellos mismos días y aun mucho antes, imitando la voz y ademanes de cada profesor, y a veces exagerándolos, con lo cual mostraba hablar por su cuenta, pues luego solía hacer su juicio sobre tal o cual explicación. Pero a veces debía figurarse que él mismo era el profesor, o del todo mecánicamente reproducía las palabras y ademanes del mismo. Tal hizo, entre otras, una vez que repitió al pie de la letra y sin errar un punto, toda una larga lección de Álgebra oída ya hacía un año o más, y que dificulto hubiese entendido bien; pero que, sin duda, debió impresionarle algo, porque, al parecer, aquel día estuvo un poco severo el profesor. Como tal, después de explicar y desarrollar la fórmula $(a + b)^3$, preguntaba a los diversos alumnos de aquella clase, llamándolos por su nombre; callaba mientras los suponía hablando; si alguno respondía mal, lo reprendía ásperamente o le imponía algún castigo, y preguntaba a otro. Así le llegó a él mismo el turno, en esta forma: «Dígalo usted, F. C.... ¿Qué? ¿está usted enfermo? Pues siéntese usted». A lo mejor parecía escuchar con atención, y luego exclamaba muy enfadado: «¿Qué hace ahí ese signo negativo?» Y proseguía él explicando y desarrollando fórmulas. Era admirable oírle hablar así cerca de una hora sobre cosas que despierto seguramente que ya no recordaba.

Esta viveza de la memoria y el hablar calmado le venían cuando, después de rodar y agitarse por el suelo, acertaba a quedar boca arriba: entonces se tranquilizaba y empezaba a explicar, predicar, cantar, etc., tomando a veces la persona de otro, y las más hablando por su cuenta, y remedando y criticando con suma gracia, contando sus cosas, pero sin decir nada que le comprometiese, y refiriendo — no tan discretamente — las que otros le habían contado. En esto tenía a veces notables ocurrencias, que hacían reír aun a los mismos criticados, sobre todo cuando se ponía a remedar a algún mal cantor o predicador.

En este hablar tenía plena memoria y aun *plena conciencia del estado en que estaba*: hablaba de sus *ataques*, de cuanto le habían dicho durante el día, de los que solían tenerle miedo, del daño (mordiscos, arañaduras, etc.) que les había hecho, y luego, con sorna, lo celebraba y amenazaba con cosa mayor. Estas amenazas eran terribles. A uno de los PP. a quienes más quería, y que sabía le tenía miedo, le dijo: «A otros los muerdo...: a usted le tendré compasión, me contentaré con... matarle». ¡Y pobre del que cayera en sus manos!... Si durante el día le habían dicho dónde se escondían los que le cuidaban, iba entonces allí a buscarlos y perseguirlos. Así, con el tiempo comenzó a salirse de los colchones y, aunque fuera de ellos andaba con más dificultad, no por eso dejaba de perseguir a los asistentes. Y como éstos tuvieran a veces que salirse y cerrar la puerta huyendo, llegó él también a abrirla y salir en pos de ellos por los tránsitos, costando no poco volverlo a encerrar.

En estos *ataques* jamás logró ponerse en pie; siempre andada a gatas, arrastrándose, rodando y dando columbretes, pero con mucha ligereza. Ni aun siquiera se sentaba propiamente, pues esto no lo hizo hasta después que tuvo otras fases. Lo más del tiempo lo pasaba jugueteando, charlando o arrastrando y amontonando los colchones que allí le habíamos puesto.

Al cabo de una hora o dos, después de mucho fatigarse, quedaba echado, se le repetían las convulsiones, el hipo, etc.: se dormía un poco, y, cuando parecía aletargado, abría los ojos, asustándose un poco al volver en sí, extrañando el modo como se hallaba y la presencia de ciertas personas, y olvidado por completo de cuanto acaba de sucederle, rompía a veces a llorar, quejándose de los pies, del pecho, etc., donde se había hecho daño dando patadas o golpes. Y había que consolarlo y animarlo; pues quedaba con gran temor de nuevos ataques, de que tan fatigado y atormentado salía. A veces había que frotarle un poco las piernas, porque le quedaban con cierta rigidez. No sé si en ellas habría algo de parálisis que le impidiera ponerse en pie.

Para quitarle la aprensión y evitar otros daños, hubo que tomar precauciones y procurar que nadie le hablara nada de lo sucedido en los ataques. Pero, así y todo, éstos parece que iba siempre agravándose y complicándose. Al poco tiempo le dió por romper los colchones, y querer arrastrarlos y amontonarlos, desplegando una fuerza enorme, y fatigándose en extremo. Vez hubo en que de

un golpe quiso arrastrar hasta cuatro o cinco, llevándose uno o dos encima, otro en cada mano y, por fin, uno cogido con los dientes, con el cual tropezaba a cada esfuerzo, rabiando de no poder arrastrarlos todos. Entonces no hubo más remedio que ponerlo sobre un gran montón de lana, y llenarle de ella un saco muy fuerte para que le sirviera de entretenimiento, pudiéndolo arrastrar y jugar con él sin tregua.

Unos días le mandamos poner al acostarse la camisa de fuerza, para luego apretársela cuando iba a empezar el ataque y sujetarlo así. Pero una vez que debía estar algo floja, se la sacó; y otras, con estar bien atada, logró librarse de ella, descosiéndola y rompiéndola con los dientes, poniéndose así él más furioso y quedando luego más abatido. Con esto ya no hubo algunos días más remedio que dejarlo solo y bien cerrado, velándole desde afuera por el agujero de la llave, y entrando con grandes precauciones, cuando era menester, a impedir que se hiciese daño. Pero él, aunque sin acertar a ponerse en pie, se encaramaba sobre el mencionado saco y lograba tocar el timbre y casi forzar el pestillo de la puerta; y alguna vez que, al entrar alguno, se apagó la luz, sucedieron episodios curiosísimos, aunque bien poco agradables para quien allí se vió en grandes apuros, mientras los que estaban afuera, en vez de entrar pronto a ayudarle, cerraban la puerta con más cuidado...

Hacia los dos meses, próximamente, hallándose en lo más fuerte de un ataque, empezó a llamarme a mí a grandes voces y pedirme rapé; y luego, acercándose al tabique que mediaba entre aquella celda y la mía, picó en él dando fuertes golpes. Fui, y al ver cómo extendía la mano para coger la caja, me animé a dejársela. La cogió, abrió y me ofreció, dejándome tomar; luego tomó él también, mas como no tenía el vicio—en mí, por desgracia, tan arraigado entonces—, en seguida estornudó, y con esto le vinieron las convulsiones finales y el hipo, y sin más despertó. Desde aquel día, casi todos volvió a llamarme pidiendo rapé; y siempre que lo tomó, aunque fuera al poco rato de darle el ataque, despertó del mismo modo, quedando ya libre de él. Pero algunos días le daba por entretenerse largo rato con la caja sin querer tomar; y, cosa extraña, a pesar de las convulsiones que a veces le sobrevenían, desde que la cogía ya no la soltaba ni derramaba nada; aunque volviera a enfurecerse, la cerraba con cuidado. Sólo una vez, muy enfadado, la tiró. De cuando en cuando volvía a ofrecermela, y siempre que esto hacía, dejaba cogerlo. Nunca más permitió que nadie se le

acercase ni le tocase, sino en estas ocasiones cuando extendía la mano para pedir la caja u ofrecer el rapé. Pero aun entonces, si en vez de tocar en sólo aquélla le tocábamos algo a él, volvía a enfurecerse. Y si alguna vez se le caía esa caja, la buscaba a tientas, y la hallaba. A veces, después de ofrecerme, decía: «¡Usted quiere que tome para que me pase el ataque!... Pues no tomo...» Y así se estaba un gran rato. Otras veces tomaba remedándome con no poca gracia, o hacía como que tomaba y luego fingía estornudar... Pero si acertaba a tomar realmente, en seguida despertaba.

Y lo más curioso es que no sólo el rapé verdadero, sino también el ideal o imaginario bastaba para despertarle. Cuando pedía y no le daban, a lo mejor cogía un poco de lana, o cualquier cosa que él suponía rapé; y tomando, o sea haciendo por aspirar aquello con las narices, estornudaba lo mismo y despertaba.

Mas aunque tantas veces solía llamarme, nunca me conoció o distinguió: si otro le daba la caja o iba a tomar rapé cuando él lo ofrecía, a todos llamaba «¡Padre Juan!»

A veces no reparó en pedir también un puro; y si entonces le daban un rollo de papel que lo imitase, por tal lo tomaba, y, suponiéndolo encendido, sin estarlo, se ponía a fumar por él. Y si no se lo daban, cogía él mismo un puñado de lana y trataba de darle alguna forma de cigarro, y con otro poco de la misma, que se figuraba caja de cerillas, encendía a su modo y se ponía a fumar. Y era de ver con qué naturalidad lo hacía y cómo, a lo mejor, pareciéndole que le había caído en el pecho algo de aquel fuego imaginario, le sacudía y se quejaba...

En la misma lana se figuraba ver cualquier otra cosa, aunque lo más ordinario era convertirla en baraja, tomando por compañero a cualquier objeto de algún bulto, como un saco, una manta, etc.; y luego era curioso ver cómo barajaba un montón de lana, y lo distribuía como cartas y se ponía tranquilo a jugar...

Prescindiendo de estas *ilusiones* y *alucinaciones*, y de no tener relación con el mundo exterior más que por aquella manera de tacto casi del todo pasivo, en ciertos momentos más lúcidos de estos *ataques epileptoides*, parecía discurrir muy bien; tanto, que, si por sobrevenirle una crisis de convulsiones interrumpía su discurso, volvía, luego que cesaban aquéllas, a tomarlo donde lo había dejado, prosiguiendo tranquilo su conversación. Sólo parecía enajenado por el carácter altivo y feroz de su lenguaje, así como por

algunos errores consiguientes a las alucinaciones o *ilusiones* sufridas. La memoria era completísima, como nunca, pues disponía de todos los materiales de la vigilia, más de lo ocurrido en otros *ataques*.

Mas, a pesar de eso, alguna manera de *rareza* se notaba. Así, un día empezó a enumerar todos los objetos que había visto en mi celda y los de la cátedra de Física, pidiéndomelos después uno por uno, y añadiendo a todos: «Además una caja de rapé.»

Debo advertir que en ninguna de las fases siguientes, por viva que fuera su memoria, logró acordarse de nada de cuanto en este período había ocurrido. Y aunque al fin, al anunciar, como veremos, el curso de su enfermedad, dijo que a otro año había de recordar también *lo de los ataques*, no sé que se haya cumplido.

Hacia mediados de diciembre empezó a no advertir el acceso; así, le sorprendió varias veces de repente, cayendo casi desplomado. Pero como en los primeros momentos estaba en una suerte de *catalepsia*, flexible y tranquilo, era fácil llevarle a la cama antes de que empezara la crisis de visajes y convulsiones.

Fase de transición.

El 27 de diciembre le dió de repente, encontrándose él solo en el claustro de arriba o tránsito superior, donde se le halló dando golpes en el suelo con las zapatillas. Hubo que sujetarle entre cuatro, y hacía grandísimos esfuerzos, enfureciéndose, sobre todo cuando algún otro más le tocaba. Al fin, echado de espaldas y en cruz, cogido de pies y manos, se tranquilizaba un poco y se ponía, como en otras ocasiones, a cantar y remedar. Después de varias peripecias, hacia la hora, vino a quedar medio somnábulo o medio cataleptico, mirando hacia un lado y a otro, como atendiendo, pero quizá sin ver nada—o viendo sólo ciertas cosas y no otras—, como en la fase que luego llamaré *auditiva*.

Llevado así a la celda sin dificultad, seguía siempre con la vista la cara del P. A. F., a quien acertó a tener delante al empezar esta fase, mas no una luz, aunque interpuesta: por lo cual supongo que no veía, o que su vista era *electiva*, sólo para ciertas personas. Si le sentábamos, caía para adelante. Echado en cama, luego se levantaba un poco agitado, mirando a todos lados y hacia las paredes de cerca. Y luego despertó de repente, extrañándose de estar en la celda.

Por esto que observé, acabé de persuadirme—sin saber cómo—de que iba a pasar por una fase de somnambulismo franco, para terminar luego por el llamado «desdoblamiento de la personalidad». Aunque nadie quería creer en eso, desde un principio se me puso en la cabeza y vine insistiendo en que, por las trazas que llevaba, acabaría por relacionarse plenamente con el mundo exterior, sin dejar por esto de presentar algún cambio o modificación en su memoria y carácter, y apareciendo así como en un *estado anormal*.

Ese modo que tenía de atender o mirar a una parte y a otra me pareció era ya el comienzo de dicha relación.

Pero, aunque seguía con la vista ciertos objetos que se movían, me incliné entonces a creer que no los notaba con los ojos, sino más bien con los oídos, percibiendo el pequeño ruido que hacían al moverse, ya que no se impresionaba ante una luz movida del todo en silencio.

Por todo esto me resolví a observarle con más cuidado, y desde entonces empecé a anotar diariamente sus principales fenómenos.

(Continuará.)

FR. J. G. ARINTERO.



EL DÍA LITÚRGICO EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA

(ARTÍCULO 2.º)

Después de San Benito.

La regla de San Benito vino a ser en la Iglesia latina el código de la perfección monástica. Los monasterios que se habían fundado bajo las reglas de Casiano, San Columbano, San Isidoro, San Aureliano, San Fructuoso, San Ferreolo fueron poco a poco renunciando a ellas y abrazando la regla del Santo de Nursia. Los nuevos fundadores o reformadores monásticos, que después de él aparecieron en la Iglesia, adoptaron una regla que el unánime consentimiento recomendaba, y se contentaron con añadir luego sus especiales constituciones o usos, según el espíritu de cada Congregación. Cuanto al oficio divino, los cambios acaecidos en este período tocan sobre todo al oficio nocturno y a los laudes.

Los Cluniacenses, a quienes la Iglesia y la Sociedad civil de los siglos IX y siguientes tanto deben, observaban a la letra la regla de San Benito en lo que toca al oficio divino como en todo lo demás. Pero no contentos con aquella suave moderación del Santo Patriarca, añadieron, en todas las horas, largas y numerosas preces. Sirve de prueba el siguiente texto de las *CONSUECUDINES CLUNIACENSES*: «Cujusmodi preces post Dominicam orationem sanctus Benedictus dixerit, nescitur, quia nec scriptum invenitur; sed quae dicuntur a nobis ad nocturnos, ad matutinas, ad tertiam, ad sextam, nonam et vesperas, quatuordecim versiculis comprehenduntur: et si dies est privata, et nullæ octavæ, nec dies paschalis interponitur psalmus quinquagesimus. Adjiciuntur ad matutinas et ad vesperas etiam alii quatuor psalmi, et ad completorium duo» ⁽¹⁾. Y prosigue el autor todo el capítulo añadiendo preces, y luego, en

(1) Lib I, c. II, III. Patr. Lat. t. 149, col 645 ss.

el siguiente, otros oficios: «quæ dici solent præter horas regulares», los cuales eran, sobre todo, prolijos y multiplicados en Cuaresma. Esta fué, sin duda, la causa porque al fin los Cluniacenses debieron renunciar a la antigua costumbre, sancionada por San Benito en su regla, de no acostarse después del oficio nocturno.

Los Cistercienses, que quisieron restituir a su primitivo fervor la Orden benedictina, comenzaron por suprimir todas las adiciones al oficio y restablecer la observancia de la regla en lo de no volver al sueño después de las vigiliass⁽¹⁾. Es particularmente curioso, sobre este punto, un documento publicado por Dom Martene. Se trata de una disputa entre un cluniacense y un cisterciense, en la cual éste lleva la mejor parte, quedando el primero sin respuesta. El cisterciense comienza su requisitoria en el tono siguiente: «Quod autem illum dulcem matutinum somnum, *monachis negatum*, contra ordinationem regulæ carpitis vos, ipsi non ignoratis, qua præsumptione hoc faciatis. Dormitis enim quando vigilare deberetis, et ita, ordine perverso, *horas competentes non observatis*»⁽²⁾. El punto substancial de la disputa es el de la hora de laudes, los cuales juntaban con los maitines los Cluniacenses, y rezaban por la noche, contra la antigua ordenación, que mandaba celebrarlos a la aurora. El cisterciense no tiene dificultad en demostrar esta tesis con la autoridad de Casiano, a la cual no pudiendo su adversario oponer sino la práctica de su Congregación, termina con esta ingenua confesión: «Scio et certus sum, quia Cassianus nullis suis allegationibus poterit nobis persuadere ut velimus matutino somno carere, quem sancti patres nostri Ordinis auctores *nobis indulserunt*»⁽³⁾. San Bernardo increpaba a su sobrino Roberto, que había dejado el Cister para volver a la Congregación de Cluny, en los siguientes términos: «Securus nunc, projectis armis, capis matutinos somnos, cum illa hora Christus surrexerit; et ignoras quod exarmatus, et tu timidior et hostibus minus timendus sis. Armatorum multitudo circumvallaverunt domum, et tu dormis? Jam ascen-

(1) *Usus Ord. Cist.*, parte III, cap. 74, Patr. Lat., t. 166, col. 1.449: *Qualiter se habeant fratres in hieme privatis diebus a vigiliis usque ad Tertiam*. «Post vigiliis vero vel post officium defunctorum, si dicendum fuerit, accenso lumine a servitore ecclesie ante armarium, et in capitulo, sedeant fratres in ipso capitulo, et legant qui voluerint, nec sedeant in angulis nisi legentes. Qui taliter habeant caputia in capitibus ut possint agnoscere si dormiant an non». Igual prescribe el capítulo 83: *Qualiter se agant fratres in estate, de vigiliis et usque post vespas*.

(2) *Thesaurus novus anecdotarum*, t. V, col. 602.

(3) *Ib.*, col. 603.

dunt aggerem, jam dissipant sepem, jam irruunt per porticum. Tutiusne est ergo tibi ut te inveniant solum, quam cum aliis; nudum in lectulo, quam armatum in campo? Expergiscere, sume arma...⁽¹⁾. Por este vehemente lenguaje de San Bernardo se puede bien colegir cuánta importancia daban en su Reforma a esta observancia de la regla benedictina.

Los Cartujos no eran menos rígidos en este punto que los Cistercienses; pero San Bruno, acentuando más la nota eremitica y deseando hacer de la vida religiosa un compendio de la vida cenobitica y solitaria, como San Eutimio había hecho muchos siglos antes en las lauras de Palestina, estableció que se dijese en las celdas al toque de campana las horas menores: «Cantatis autem nocturnis breve facimus intervallum, quod ad plus septem psalmos pœnitentiales capere valeat. Sequuntur deinde matutinæ laudes, quas a kalendis octobris usque ad Pascha lux terminat, exinde inchoat. *Ad lectos autem post matutinas, nullo reditur tempore...* generaliter autem in ecclesia matutinas et vespervas, in cellis vero semper completorium dicimus. Alias enim, nisi festivis diebus, aut vigiliis, aut anniversariis ad ecclesiam non venimus»⁽²⁾. Otra novedad de la Cartuja es que retardan el principio de los maitines, de suerte que, reduciendo a pocos minutos el intervalo entre estos y los laudes, se acabe el oficio al amanecer. Pero no por esto retardaban la hora de levantarse, sino que empleaban aquel tiempo en la recitación privada de algunas devociones.

San Romualdo y San Pedro Damiano, fundador el primero de la Congregación Camaldulense y verdadero padre el segundo de la Avelanense, eran igualmente rigurosos en este punto del oficio nocturno. Estos nuevos reformadores de la Orden benedictina tienen también una tendencia a la vida eremitica, aunque no tan acentuado como la Cartuja⁽³⁾. En Inglaterra, San Dunstan, Obispo de Cantorbery, procuró también mantener la exacta observancia de

(1) *Epist. I ad Robertum nepotem*, Patr. Lat., t. 182. col. 79.

(2) *Guigonis I Carthusiæ Majoris Prioris V Consuetudines*, cap. 29. Patr. Lat., t. 153, col. 697 ss.

(3) *De institutis Ord. Eremitarum*, cap. 17: «Notandum autem quia ante nocturnæ synaxis officium, si vel profundior adhuc sit nox, vel quolibet modo graves videntur esse vigilæ, repetere accubitus licet: *post nocturnum autem omnino non licet*». Patr. Lat., t. 145, col. 349. El mismo San Pedro escribe en la vida de San Romualdo que «si quis ei confiteretur post duodecim psalmorem vigilias, vel maxime circa diluculum obdormisse, nequaquam posset eo die cum ejus licentia missarum solemnia celebrare». Cap. IX, Patr. Lat., t. 144, col. 964.

la regla benedictina, siendo de notar en esta regla que los niños que formaban parte de la capilla o que se educaban en el monasterio se debían levantar también al oficio nocturno y a los laudes, que tras breve intervalo seguían⁽¹⁾. El Kempis resumía esta universal costumbre de las vigiliass entre los monjes en el siglo XV, cuando escribía: «Quomodo faciunt tam multi alii religiosi, qui satis artacti sunt sub disciplina claustrali? ... diu vigilant, mature surgunt, orationes prolongant, frequenter legunt, et se in omni disciplina custodiunt. Attende Carthusienses, Cistercienses et diversæ religiones monachos ac moniales, *qualiter omni nocte ad psallendum Domino assurgunt.*»

*
* *

Luego de los monjes vienen los canónigos regulares, que desde el siglo VIII muchos santos reformadores procuraron reducir a vida común y a las observancias de la vida monástica, conservando, sin embargo, las obligaciones de la vida clerical en el servicio de las iglesias y en el ministerio sacerdotal⁽²⁾.

La regla más antigua que conocemos es la de San Crodegango, Obispo de Metz, contemporáneo del rey Pepino († 768), calcada en las reglas de San Benito y San Isidoro, que literalmente trascribe, y que fué el tipo de casi todas las que más tarde se escribieron. El capítulo XIV explica el modo que se ha de haber en el levantarse por la noche y en comenzar el oficio: «Nocturnis horis cum ad opus divinum de lecto surrexerit clericus, primum signum sibi sanctæ crucis imprimat per invocationem sanctæ Trinitatis ...»⁽³⁾. Sigue luego la hora del oficio nocturno, que está tomado de la regla benedictina al pie de la letra. Todavía queremos copiar el texto, como ejemplo del modo de componer que se usaba entre los antiguos⁽⁴⁾.

(1) *Regularis Concordia Anglicæ Nationis monachorum sanctimonialiumque*, cap. I. Patr. Lat., t. 137, col. 479 ss. La misma disciplina respecto a los niños se guardaba en Cluny, como aparece de las *Consuetudines Cluniacenses*, lib. III, cap. VIII. *De pueris et eorum magistris*. Patr. Lat., t. 149, col. 741. ss.

(2) La regla de San Agustín, no contiene ninguna prescripción detallada sobre las horas del oficio: «Orationibus instate *horis et temporibus constitutis*. In oratorio nemo aliquid agat nisi ad quod factum est unde et nomen accepit, ut, si forte aliqui *præter horas constitutas*, si eis vacat, orare voluerint, non sit eis impedimento, qui ibi aliquid agendum putaverint». De aquí sólo se saca que existían horas señaladas de oración, las cuales, sin duda, serían las que eran en uso en la Iglesia.

(3) Patr. Lat., t. 89, col. 1.065.

(4) Ponemos en cursiva el texto de San Benito

*Hyemis vero temporibus, id est a Kalendis novembris usque ad Pascha, juxta considerationem rationis, hora octava noctis surgendum est, ut modice amplius de media nocte pausentur, et jam digesti surgant. Post finitos nocturnos dicant versum: Exultabunt ... et faciant interval- lum, exceptis Dominicis diebus et festivitatibus sanctorum juxta considerationem episcopi, vel qui sub eo est, id est, ut quadraginta aut quinquaginta psalmos possint cantare, secundum quod visum fuerit, et hora permiserit: et qui psalterii vel lectionum aliquid indi- gent, meditationi inserviant. Et non præsumat aliquis in ipso inter- vallo dormire, nisi quem infirmitas cogat et per comineum fiat, et qui aliter fecerit excommunicetur. Reliqui omnes ordinem vigilia- rum teneant usque ad matutinas dictas»⁽¹⁾. Los capítulos siguien- tes, que tratan de las otras horas, están tomados de San Isidoro, en su libro *De officiis*. El día se terminaba con el oficio de las comple- tas «incipiente nocte, quo completo, non oportet ut epulis et pota- tionibus, vanisque inserviant loquelis: sed his penitus postpositis, humiliter et honeste dormitorium⁽²⁾ petant».*

El Concilio de Aquisgrán (816) se apropió en sus cánones para la reforma del clero la regla de San Crodegango. Cuanto fuese el interés con que el Concilio tomaba esta observancia del oficio noc- turno, se colige del siguiente capítulo: «Studeant summopere ca- nonici prædictas horas vigilantissima cura custodire et in his divi- num officium humiliter ac devote persolvere. Mox enim ut auditum fuerit signum, festinato omnes ad ecclesiam conveniant, quam non pompatice, aut inhoneste, aut incomposite, sed cum reverentia et Dei timore ingrediantur... Qui vero has horas frequentare et in his, ut dignum est, cœleste neglexerit officium persolvere, digna invec- tione corripiatur, ut et ipse emendetur et cæteri timorem habentes, hujuscemodi negligentiam caveant... Custodes præterea ecclesiæ harum horarum distinctiones bene norint, ut scilicet, signo certis temporibus pulsant»⁽³⁾.

Este Concilio vino a ser luego, en el Imperio Franco, la norma para la reforma de las iglesias Catedrales y Colegiales, y aun de los monasterios de Canonessas. El Emperador Ludovico Pío se en- cargó de enviar copia de estos decretos a los Obispos que no ha-

(1) Regula Canonicorum, c. 15. Patr. Lat., t. 89, col. 1.066. Cómo se ha de entender esta excomunión y que no se trata de la ordinaria lo dice el cap. 19: *Qualis debeat esse modus excommunicationis*.

(2) Ib., c. 53, Patr. Lat., t. 87, col. 1.078.

(3) Cap. 131, en Mansi, t. XIV, col. 237 s.

bían asistido, instándoles a que los pusiesen en ejecución. Para Castilla tenemos, en el siglo XI, el Concilio Compostelano (1056), que estableció una forma de vida canónica muy austera, y en la cual se lee: «Psalms, qui potuerit plus recitare, recitet; qui non plus quinquaginta die omni persolvat». Esto mira a las adiciones de reciente introducidas en el oficio. Luego, añade: «Et omnibus horis, prima, tertia, sexta, vespertinis et completoriis, medium noctis et matutinis omni die persolvat» ⁽¹⁾.

En el siglo siguiente (1117) el Papa Pascual II aprobó la regla llamada Portuense, compuesta por el B. Pedro de Honestis, en la cual, después de varias consideraciones sobre la conveniencia de cada hora, mezcladas de algunos errores históricos, se añaden los capítulos que siguen: «Omni tempore, in quantum servari potest, diebus ferialibus, transactis duabus partibus noctis, tertia adhuc restante, ad vigiliarum officia peragenda surgendum est. In diebus autem dominicis aliisque solemnibus pro usu, pro modo quoque et quantitate officiorum surgendum est, quatenus omni die festivo et feriali tempore suo cuncta divina officia modo debito peragi valeant. Aestivo tamen tempore pro parvitate noctium lectiones in nocturnis vigiliis brevianda sunt; hyemali vero pro eorumdem longitudine lectiones prolongandas censemus, nisi quandoque pro importabili nimietate frigoris breviantur» ⁽²⁾. La inspiración de San Benito salta a la vista, tanto en lo que toca a la hora de comenzar las vigiliias como en la adaptación de las lecciones a la longitud de las noches. No así en la hora de laudes, en que más bien sigue el uso de los Cluniacenses, de rezarlas inmediatamente: «Peractis autem vigiliis omni tempore, tacto, si liceat, signo, matutinæ laudis agantur officia. Prima vero, tertia, sexta, nona, vespere et completorium pro usu et ordine competentibus horis per singulos dies gerantur et tempora, ita tamen ut in his et in omnibus semper eorum quæ instant, necessitas dierum quoque et officiorum quantitas prospiciatur et qualitas». Esta modificación hace suponer, con fundamento, que los canónigos volvían al lecho luego del oficio.

Otra regla del siglo XII, la llamada Morbacense, seguida en Alemania, tiene esto de particular: que «a Pascha Domini usque ad Kalendas novembris, peracto matutinali officio, totus conventus

(1) Can. 1, en MANSI, t. XIX, col. 855.

(2) Lib. II, cap. XIII, en AMORT. *Vetus Disciplina Canoniorum Regularium et Sæcularium*, t. I, pág. 371. Venetiis, 1747. Es una edición muy incorrecta, cuanto por la lectura de los textos se puede juzgar.

solita reverentia ad lectos revertatur, nec quis quam ante sonitum signi de dormitorio sine licentia egrediatur» ⁽¹⁾. La regla de San Víctor de Paris, y la de San Dionisio de Reims, publicadas por Dom Martene, que son algo posteriores, anticipan en verano un tanto las vigiliass y se van luego a descansar, sin que establezcan distinción alguna entre el verano y el invierno ⁽²⁾. Igual hace la regla primitiva de los Premonstratenses: «Finitis matutinis, eo ordine, quo venerunt, redeant ad lectos, et pausent usque ad signum primæ ⁽³⁾. Y esto sin distinción de tiempos, no obstante que nada especial diga de la hora de levantarse al oficio. Y luego, en el capítulo siguiente, añade: «Providendum est ut pro varietate temporum prima sic pulsetur ne fratres tardius quam debeant, surgant ad orationes, quæ prima diei hora Deo persolvendæ sunt». En resumen, los canónigos regulares, habiendo comenzado por imitar en todo su rigor la disciplina monástica, acabaron por mitigarla un tanto con permitir el segundo reposo después de laudes, las cuales para esto se unieron con los maitines. Algunas de estas reglas canónicas hablan también de la disciplina con que habían de educarse los niños, en términos del todo análogos a las reglas monásticas de Cluny, del Cister y de Inglaterra ⁽⁴⁾. De todas ellas se podrían sacar curiosas informaciones sobre los métodos pedagógicos de la Edad Media.

*
* *

Las Órdenes mendicantes, nacidas en el siglo XIII, que a la común profesión de la vida religiosa unieron el ministerio apostólico, adoptaron, cuanto al oficio divino, la tradición de la Iglesia y los usos de la época. Por lo común, los primitivos documentos de estas

(1) Cap. 17, AMORT, t. II, pág. 389.

(2) De antiquis Ec. ritibus, t. III, pág. 281 s. 297.

(3) Cap. I. MARTENE, t. III, pág. 325. *Qualiter fratres surgant, vel qualiter se habeant ad matutinas*. Ab æstivali solstitio usque ad solstitium hyemale sic horologium temperetur, quatenus illud noctis spatium quod matutinas præcedet per singulos menses secundum incrementa noctium aliquantulum crescat, donec paulatim crescendo tandem in hyemali solstitio spatium illud quod est ante matutinas ad illud quod sequitur duplum fiat. Similiter per contrarium ab hyemali solstitio usque ad æstivale solstitium sic temperetur, quatenus spatium quod præcedit secundum noctium decrementum per singulos menses decrescat donec paulatim decrescendo tandem in solstitio æstivali spatium quod est ante matutinas et quod sequitur æquale fiat».

(4) Véase la regla de San Crodegando, cap. 48; aceptada por el Concilio de Aquigrán, can. 135; la regla Portuense, lib. II, cap. 26; la Morbacense, cap. 5.

Órdenes, tanto las constituciones como los libros litúrgicos, son extremadamente concisos en hablar de la distribución del oficio. Pero las frases de *officium diei et noctis*, *officium de nocte dicendum* con que se tropieza a cada instante demuestra que estas Órdenes no tenían costumbres nuevas, sino las comunes de la Iglesia. Y que éstas debían observarse con puntualidad lo indica el mismo silencio de los Capítulos o Congregaciones, sea generales o provinciales, que, con ser tan solícitos en corregir los abusos y en llamar a la observancia de las reglas, no suelen hablar de las horas del oficio divino. La Orden de Predicadores, es la sola que posee documentos suficientes para conocer sus antiguas instituciones. El V. Humberto de Romans nos ha conservado en sus obras de disciplina regular una mina inagotable, de tanto mayor precio cuanto los usos de la nueva Orden estaban inspirados en las tradiciones monásticas y canónicas de la Iglesia ⁽¹⁾.

Es oficio propio de los varones espirituales la alabanza perpetua del Señor y servirle día y noche en el templo: «Propter hoc igitur ultimum ordinatum est in Ecclesia Dei ut fiat officium diurnum et nocturnum, ut laudetur tam de die quam de nocte Deus a fidelibus» ⁽²⁾. Este oficio está distribuido en las varias horas canónicas, las cuales «secundum usum antiquum et etiam secundum consuetudinem quorundam religiosorum eundem usum adhuc tenentium, dicuntur esse octo, videlicet, matutinæ primæ et matutinæ laudes, et aliæ sex horæ diei. Secundum enim usum istum matutinæ laudes dicuntur divisim ab aliis matutinis in principio auroræ.... Istam autem distinctionem horarum tradit beatus Benedictus in regula sua ostendens sic faciendum exemplo optimi oratoris David Prophetæ dicentis: Media nocte surgebam ad confitendum tibi, Ps. 118, et quoad matutinas primas, et alibi; Septies in die laudem dixi tibi, ibid, et hoc quoad alias septem horas... Verum secundum usum communem et modernum ambæ matutinæ insimul dicuntur et computantur pro una hora, cum per unam

(1) Todas las citas que de estas obras hagamos están tomadas de edición del Padre Berthier, Roma, 1888, dos volúmenes en 4.º; *B. Humberti de Romanis quinti Prædicatorum Magistri Generalis Opera de vita regulari*. De los tratados que esta edición comprende son los más importantes, para el punto que aquí estudiamos, la *Expositio Regulæ B. Augustini*, *Expositio in Constitutiones Fratrum Prædicatorum*, *De Officialibus Ordinis Prædicatorum* y el *Tractatus de instructione novitiorum* del Convento de París, añadido en apéndice, y que nos muestra reducidas a la práctica las instrucciones del V. Humberto.

(2) Tom. II, pág. 149.

orationem terminentur. Et sic reducuntur horæ canonicæ ad numerum septenarium, qui es sacratior numerus»⁽¹⁾.

El *cursus* del oficio comienza por la noche con los maitines de la Virgen: «Audito primo signo surgant fratres dicendo matutinas de B. Virgine pro tempore». Así se leía el texto primitivo de las Constituciones. Por razones, que luego expondremos, Santo Domingo estableció que el oficio parvo se rezase no en el coro, según la común costumbre, sino en el dormitorio mismo mientras los religiosos se preparaban para asistir al oficio mayor. Aun en los días en que no se rezaba el oficio de la Virgen: «nihilominus tantum debet fieri spatium inter duo signo, quod possit dici ab illis, qui ex devotione dicere voluerint»⁽²⁾. Esta hora de levantarse al oficio nocturno «debet autem sic mediocriter et uniformiter secundum tempora temperari a sacrista vel ab eo cui injunctum fuerit, ne surgendo nimis tempestive fratres graventur notabiliter, vel nimis tarde surgendo vicinos scandalizent»⁽³⁾. El venerable autor reprende agriamente a los que «vis surgunt ad matutinas, sed occasionibus fallaciter repertis, quasi semper remanent, quasi sufficiat eis divinis laudibus interesse solum de die»⁽⁴⁾; y concluye luego su discurso con la enumeración de las razones que abonan la práctica de la Iglesia. «Surgendum est igitur libenter ad matutinas, ne tempus aptissimum orationi amittamus, ut debitum benedictionis Deo plene reddamus, ut impugnatae Ecclesiæ succurramus, ut tentationes carnis evadamus, ut meritum satisfactionis nobis acquiramus, ut consolationum sacrarum participes efficiamur, ut corporali in Dei servitio sanitati provideamus»⁽⁵⁾.

Terminado el oficio en el coro, seguíase, por lo común, la oración secreta o mental; a veces, el capítulo. De todas las horas del día es ésta y la que sigue a las completas, la más recomendable y la más apta para la meditación de las cosas divinas. «Item, sciendum est quod licet omne tempus competat hujusmodi orationibus (secretis), tamen magis competit tempus ad hoc specialiter deputatum; sed maxime tempus matutinum et vespertinum, inter omnia tempora orationi deputata». «Hinc est quod deputata sunt apud nos specialiter ista duo tempora ad orandum, scilicet, matutinum

(1) Tom. I, pág. 156 ss.; cf. tom. I, pág. 156.

(2) Tom. II, pág. 69.

(3) Tom. II, pág. 69.

(4) Ibid., pág. 158; cf. pág. 150.

(5) Ibid., pág. 160; cf. tom. I, pág. 158 ss.

post matutinas, vespertinum post completorium, in quibus fratres semper vacare debent orationibus secretis, tam in conventu quam extra, vel plus vel minus pro tempore» ⁽¹⁾. Esta práctica viene de la regla de San Benito, que prescribía dedicar a la lección y meditación el tiempo que mediaba entre las vigiliass nocturnas y los laudes. En esto se revela ser uno mismo el espíritu que guía a los santos. La oración mental vino, poco a poco, a introducirse luego a estas mismas horas. Que en nuestra Orden fuese practicada por todos los religiosos fervientes es fácil de probar. El hermoso tratado *De instructione novitiorum*, que servía de regla en el convento de París, durante el siglo XIII, [dice de los novicios que «post completorium et post matutinas debent esse in oratione, et specialiter diutius tempore hyemis» ⁽²⁾.

Las constituciones dominicanas que en gran parte habían sido tomadas de los Premonstratenses, no obligaban, como ésta, a volver al lecho después de maitines. Santo Domingo y sus primeros discípulos, que, al decir del V. Humberto, habían tomado de los Premonstratenses, junto con la regla de San Agustín, «quod arduum, quod decorum, quod discretum invenerunt», en las constituciones de aquéllos, no quisieron trasladar a sus reglas aquella costumbre impuesta como obligación. Que en la Orden de Predicadores se siguiese la práctica, entonces casi general entre los canónigos regulares y entre muchos monjes, de acostarse después del oficio, consta claramente de los varios pasajes del V. Humberto. Acremente reprende el venerable autor a los que «dulcedine somni matutini detenti vis surgunt mane ad primam» ⁽³⁾. En otro lugar dice que el modo *de levantarse a prima* debía ser el mismo que se prescribe para los maitines ⁽⁴⁾. El sacristán debe observar «de consilio prioris et fratrum horam surgendi ad matutinas, et primam et nonam tempore dormitionis diurnæ» ⁽⁵⁾.

(1) Tom. II, pág. 95 s.; cf. tom. I, pág. 1.651.

(2) Cap. VI. Igualess consejos son los que San Vicente Ferrer da en su tratado *De vita spirituali*, part. II, cap. VII, *De modo regulandi corpus circa somnum et vigiliam* y el V. Granada, en su *Libro de la oración y meditación*, Part. II, cap. II, s IX, XI.

(3) Tom. I, pág. 161.

(4) Tom. II, pág. 69.

(5) Ibid., pág. 248. Con esto concuerda las palabras de la citada Instrucción de Novicios. «Item, quando habent se calefacere post completorium vel post matutinas, non vadant ad calefactorium nisi cum magistro suo; et quando annuit eis ut vadant ad dormiendum statim sine contradictione vadant», cap. VI. Y en el cap. VII añade: «Item, non surgant novitii ante primum signum primæ, nec ante primum signum matutinarum, nec ante primum signum nonæ».

Que no era general esta práctica de volver al lecho después de laudes, no sólo entre los religiosos, sino aun para la comunidad, lo demuestra también la práctica de celebrar el capítulo después de maitines y aun de predicar a los religiosos en aquella hora. El deseo de la propia edificación e instrucción movía a los religiosos a aprovechar la venida de alguna persona insigne para pedirle que dirigiera la palabra a la comunidad. Y era oficio del maestro de estudiantes proponer al Prior semejante invitación. «Hujusmodi vero sermones capituli fieri solent, vel post matutinas, cum sunt noctes prolixæ; vel post primam cum hora illa non est in aliis occupata; vel post nonam, tempore dormitionis diurnæ; vel alia hora, secundum ordinationem prioris, in qua fratres possunt commodius interesse» ⁽¹⁾. Es muy razonable concluir de este texto que en invierno, «cum noctes sunt prolixæ», los religiosos no volvían al lecho, de ordinario. Con estas palabras del V. Humberto concuerda una ordenación de un capítulo provincial de la Provincia Romana, tenido en Orvieto en 1244, que dice: «Cum ex antiqua et laudabili consuetudine nostri Ordinis, sermones in festis semiduplicibus et supra per fratres fierent in conventibus, necnon et a prima dominica Adventus usque ad primam dominicam Quadragessima collationes in sextis feriis post vespervas et prædicationes in diebus dominicis post matutinas ad exercitium et instructionem juvenum et profectum, et ex negligentia aliquorum præsentium in aliquibus conventibus totaliter sit dimissum, volumus et districte mandamus...

Estos textos miran a las observancias de la comunidad; otros hay que miran a ciertas categorías de personas, las cuales nos descubren también el espíritu de la Orden y su disciplina. La primera es la de los estudiantes o profesores, a los cuales nuestras Constituciones dedican especial atención. Es una novedad introducida por Santo Domingo en su Orden la aplicación al estudio de las disciplinas sagradas como algo esencial a la profesión religiosa, y la concesión de dispensas de las austeridades regulares y del oficio coral en favor de los estudios. El V. Humberto se muestra siempre el gran defensor de estos dos puntos de la disciplina dominicana, y extensamente trata de *utilitate studii in Ordine Prædicatorum* y de las dispensas en provecho del estudio. Los lectores o estudiantes podían ser dispensados del oficio nocturno en

(1) Tom. II, pág. 258.

el coro; pero debían levantarse con los demás religiosos, rezar en privado su oficio y luego consagrar al estudio el tiempo restante. Era oficio del bibliotecario tener en la biblioteca «candelas ad vigilandum de nocte et omnia hujusmodi ad scribendum, vel studendum, vel vigilandum necessaria» ⁽¹⁾. El inspector del convento, *circulator*, debía «tempore matutinarum interdum per dormitorium et cellas ad videndum si aliqui remanserint in lectis, vel si dicunt matutinas qui remanent de licentia, loco et tempore debito; vel qui habent licentiam causa studii, vacant studio tunc vel revertuntur ad lectos» ⁽²⁾. Finalmente, tocaba al custodio del dormitorio «providere quod in pulpito (*pupitre*), seu in loco in quo fratres remanentes a coro in matutinis vel aliis horis, solent dicere officium in dormitorio seu in cellis, semper inveniantur libri parati ad dicendum officium et lumen de nocte et absconsa et alia hujusmodi necessaria ad officium dicendum» ⁽³⁾.

Con esta costumbre concuerda la anécdota, referida en la Vida de los Hermanos, de cierto hermano devoto que «cum nocte quadam post matutinas cellam ad studendum introisset, mox ut oculos jaciebat ad librum somno deprimebatur. Cumque faciem frequenter confricaret, nec sic torpor ille recederet impatientia motus dixit: Deus bone, quid est quod patior? cur, cum satis dormierim *contra solitum* mihi prævalet somnus?» ⁽⁴⁾. Evidentemente este religioso tenía de costumbre consagrarse al estudio después de cumplida la obligación del oficio. El consejo que San Vicente Ferrer da a su discípulo de guardar para la mañana el tiempo de la vela, no mira sólo a la oración sino al estudio. «Et ides in sero parum vigiles, ut totum spiritum post matutinas in studio, et oratione valeas occupare» ⁽⁵⁾.

Pero no sólo los estudiantes y lectores se levantaban a sus ocupaciones de estudio; los religiosos conversos debían hacerlo también para dedicarse a sus especiales oficios, si el tiempo lo permitía. Siendo llamados, dice el V. Humberto, para los oficios corporales, les basta rezar brevemente su oficio, oír una misa y dedicarse luego a las ocupaciones de su empleo. Para esto, deben gozar de más amplias dispensas del coro que los religiosos de coro

(1) Tom. II, pág. 266.

(2) Tom. II, pág. 270.

(3) Ibid., pág. 274.

(4) *Vita Fratrum*, part. IV, cap. 23, § II, ed. Reicher, pág. 213.

(5) *De vita spirituali*, part. II, cap. VIII, n. 2.

consagrados al estudio. Deben levantarse cuando los demás religiosos, y en el tiempo que los estudiantes vacan al estudio, ocuparse ellos en sus oficios, si la hora lo consiente, si no «*melius est quod audiant officium divinum cum aliis quam quod sint otiosi, vel in lectis*» ⁽¹⁾.

El oficio de prima seguía, ya de día, en verano, o antes de amanecer, en invierno: «*est consuetudo laudabilis in Ordine ubique surgere semper mane multum ad primam; sed magis mane in hyeme*» ⁽²⁾.

Las otras horas menores, y la misa, se decían en el curso de la mañana, menos la nona, que en los días que no eran de ayuno se dejaba para la tarde, y en verano, después del reposo de mediodía. Las vísperas precedían bastante de cerca las completas: «*ad vespervas vero tali debet hora pulsari quod post secundam mensam (la cena) tempore binæ refectionis vel post vespervas tempore jejunii, non sit multum de spatio vel tempore usque ad horam completorii. Ad completorium vero tali debet hora pulsari, quod facto ultimo signo in æstate sit adhuc quasi dies, in hyeme vero quasi nox*» ⁽³⁾. La hora de completas era correlativa con la de prima: «*Item, non eadem hora pulsandum est ad completorium et ad primam omni tempore. Ab initio autem Quadragesimæ usque ad festum Sanctæ Crucis sic pulsandum est ad completorium tempestive, quod facto ultimo signo sit adhuc clara dies, in tantum quod legi possit in libro; et ad primam surgendum est de die alta. Omni alio tempore tardius aliquantulum pulsandum est ad completorium et citius ad primam*» ⁽⁴⁾. Con las completas terminaba el oficio divino, y era tanta la estima en que nuestros Padres tenían esta hora, que de ella a nadie se concedía dispensa, si no era por alguna urgente y actual necesidad ⁽⁵⁾. Seguía luego la oración secreta que dice el V. Humberto, pero breve, el tiempo que podía emplearse en rezar los salmos penitenciales y la letanía ⁽⁶⁾.

Esta distribución lleva el sello de la prudencia y de la moderación que preside a las prescripciones de la regla benedictina. No

(1) Tom. II, pág. 78 s., cf. pág. 234 s, *De officio magistri conversorum*; pág. 274, *De officio custodis dormitorii*; pág. 328, *De officio sartoris*; pág. 330, *De officio sutoris*.

(2) Tom. II, pág. 69.

(3) Tom. II, pág. 248. Así se cumplía el antiguo adagio: *In matutinis, si quis cupit vigil esse, —Hunc cum gallinis dormitum est ire necesse.*

(4) Ibid., pág. 157.

(5) Tom. I, pág. 163 ss.

(6) Tom. II, pág. 248.

trata de amoldar el curso natural del día al curso del oficio, sino al revés, acomoda el oficio al vario curso de los días y de las estaciones. Así se explica que se haya podido conservar por varios siglos, sin necesidad de apremios de la autoridad, los cuales entonces fueron necesarios cuando, olvidada la antigua tradición, se invirtieron los criterios y se trató de acomodar la Naturaleza a la distribución de las horas canónicas. Pero de esto ya hablaremos más adelante con mayor extensión.

Semejantes a las dominicanas debían ser las costumbres de las otras órdenes mendicantes, que nacieron por la misma época y se inspiraron en análogos principios⁽¹⁾.

*
* *

Otra categoría de órdenes religiosas, nacidas también en los comienzos del siglo XIII, la forman las órdenes de redención. Entre ellas la de la Santísima Trinidad, tomó su liturgia de los canónigos regulares de San Víctor de París, como consta por el texto primitivo de las constituciones: «In regularibus horis morem B. Victoris observent, nisi forte vel aliæ prolixitates vel vigiliæ (de difuntos) occasione laboris et paucitatis servientium de consilio piorum et religiosorum vivorum fuerint remittendæ⁽²⁾. La razón de las restricciones salta a la vista. Una Orden consagrada a la vida activa no podía seguir a la letra la liturgia de una congregación regular de canónigos, exclusivamente consagrada al culto divino. De la Merced son más escasas las noticias. Las constituciones más antiguas que se conservan, las del Maestre Pedro Amer, redactadas en 1272 en catalán, dicen del capítulo general lo que siguen: «En aquest dia tots los frares se leven a les matines, e finides matines, sien legides aqui be e enteramente aspau totes aquestes constitucions per tal que negunes pusqua escusar»⁽³⁾. Este texto indica que los maitines se tenían a la hora común, y después de maitines el capítulo,

(1) De la Orden de San Francisco no hemos encontrado nada que a los orígenes pertenezca; la Orden del Carmen recibió su regla occidental de los Predicadores y los escasos datos que sacamos de los dos Ordinarios antiguos, recientemente publicados, concuerdan con lo que dejamos expuesto. Cf. *Antiquum Ordinis Carmelitarum Ordinale soc. XIII*, ed. a P. Patrick de St. Joseph. Taminés 1912, y el *Ordinaire de l'Ordre de Notre Dame de Mont Carmel*, por Sibert de Becka (vers 1312), ed. por le R. P. Benedict Zimmersmann, París 1910.

(2) *Regula primitiva*, cap. 34, ed. Madrid 1731.

(3) Cap. III, ed. de Barcelona 1907.

según los usos de la época. La frase subrayada, *tots los frares*, pudiera acaso significar que de ordinario sólo los clérigos asistían, pues en esta época primera de su existencia, la Orden era aún militar. Pero ya veremos, sin embargo, cómo en las órdenes militares los caballeros asistían al oficio nocturno. Poco a poco fué prevaleciendo el elemento clerical, y la segunda reforma o redacción de las constituciones, en 1327, está calcada sobre las constituciones de los Hermanos Predicadores.

Hasta las órdenes militares celebraban los oficios divinos y las vigiliass nocturnas, y los caballeros, si bien no estuviesen sujetos al oficio divino, en vez del cual rezaban cierto número de Padres-nuestros, todavía asistían a los oficios que los capellanes de la orden o los clérigos celebraban. La misma constitución de las órdenes militares y sus relaciones con las monásticas o canonicas contribuía a fomentar en ellas la devoción por el oficio litúrgico. Las milicias sagradas organizadas en el siglo XII, primero en Palestina y luego en las naciones occidentales, eran una prolongación de las otras órdenes, que de sus propias constituciones les habían dado leyes adoptadas a la vocación especial de los caballeros. Sobre todo el Cister entre las Congregaciones benedictinas y los Premonstratenses entre los canónigos regulares, que estaban en el apogeo de su fervor religioso, fueron las que, principalmente, dieron normas de vida regular a los caballeros que aspiraban a unir en uno el ejercicio de las armas con la práctica de la perfección cristiana.

La regla de los Templarios, aprobada en 1128 por el concilio de Troyes, y que algunos quieren atribuir a San Bernardo, está basada en la regla de San Benito. El capítulo primero trata del oficio divino *Qualiter officium divinum audiant*, y comienza de la manera siguiente: Vos quidem, propriis voluntatibus abrenuntiantes, atque alii pro animarum vobiscum ad terminum cum equis et armis summo regi militantes, matutinas et omne servitium integrum, secundum canonicam institutionem ac regularium doctorum sanctæ civitatis consuetudinem, pio ac puro affectu audire universaliter studeatis⁽¹⁾. Y en el capítulo siguiente determina las oraciones que deben los caballeros recitar cuando en sus empresas orientales «Dei servitium non audierit... Isti etenim in salutifero labore ita directi, non possunt accurrere hora competenti ad divinum offi-

(1) Patr. Lat., t. 166, col. 859.

cium. Sed, si fieri potest, horæ constitutæ non prætereant ante institutum debitum». El capítulo VII determina las ceremonias que en asistir al oficio deben observar, de lo cual sacamos que también asistían al oficio parvo de la Virgen.

Los caballeros de San Juan de Malta tenían en sustancia las mismas reglas, y lo mismo los Teutónicos, que en 1244, cuando luego de perdida la Palestina se fueron a establecer en Prusia, adoptaron el rito dominicano. Las órdenes nacionales de España instituidas en la misma época estaban organizadas por igual sistema. La de Calatrava, fundada por dos cistercienses, adoptó la regla de éstos, acomodada a su especial vocación; la de Santiago tuvo origen de los canónigos regulares de San Eloy de León⁽¹⁾; la de Alcántara recibió también como regla la de San Benito⁽²⁾; esta misma tenían los caballeros de Avis en Portugal⁽³⁾; y más tarde, en el siglo XIV, al fundarse la de Montesa sobre las ruinas de los Templarios, adoptó la forma de éstos.

Las mismas órdenes consagradas a la cura de los enfermos no se creían exentas de la obligación sagrada de la oración litúrgica, en la cual tomaban parte los mismos enfermos. Es interesante la regla del Hôtel-Dieu de Pontoise, que data del siglo XIII, y, si bien escrita en lengua vulgar, está calcada en el texto de las constituciones dominicanas: «Devant matines soit sonnée a petits coups la campane, le quel signe ouy, tant frères que sœurs se assemblent en l'église. Apres ce, soit sonnée plus longuement la campane, et signe faict du prestre qui doit les matines commencer, soit dict *Pater noster*, *Ave Maria* et *Credo in Deum*; et signe faict derechef soient matines commencées et icelles poursuivies a notte devotement, non pas en trop hasant, ne trop longuement, ne que par trop grande haste les malades perdent leur devotions, ne que par trop grande prolongation soient gravés. Laquelle chose toutefois pour le temps plus ou moins soit gardée»⁽⁴⁾. La hora, sin embargo, se retardaba algún tanto, lo cual se comprende bien, si se quería favorecer la asistencia de los mismos enfermos. «Matines soient commen-

(1) LAFUENTE. *Historia Eclesiástica de España*, t. IV, § 45 s.

(2) *Ibid.*, § 47.

(3) «In pace surgant (los caballeros) ad orationem et audiant missas... et in omnibus regulam Sancti Patris Benedicti pro oculis habeant». *Patr. Lat.*, t. 188, col. 1.670.

(4) *La regla de l'Hôtel-Dieu de Pontoise*, publicada por León Legrand. *Extrait des MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ DE L'HISTOIRE DE PARIS ET DE L'ÎLE-DE-FRANCE*, t. XVII, p. 33. El editor cree que esta regla sea del siglo XIII.

cées à telle heure, que de la feste Saint Remy (1.º de octubre) jusques a Pasques, entour l'aube du jour, et de Pasques jusques a la Saint Remy soient finies et terminées entour soleil levant. Toutefois pourront chanter matines au soir ès solennitez ès quellesce sera accoustumé en leur evesché ou en leur ordre». Se ve en esta disposición la devoción por el oficio litúrgico y el propósito de atenerse en lo posible a la tradición de la Iglesia.

*
* *

No hay que dudar que las iglesias episcopales o parroquiales y las capillas de los reyes y príncipes servidas por el clero secular seguirían también la antigua costumbre del oficio litúrgico, sin que se hiciera excepción para los niños, que en algunos siglos de la Edad media no eran raras en los capítulos canónicos. Es curiosa la promesa que ya en los comienzos de esta edad exigía el Papa de los Obispos suburbicarios a saber: «Illud etiam præ omnibus spondeo atque promitto, me omni tempore per singulos dies a primo gallo usque mane, cum omni ordine clericorum meorum Vigiliis in ecclesia celebrare, ita quidem ut minoris quidem noctis, id est a Pascha usque ad æquinodium XXIV die mensis septembris tres lectiones et tres antiphonæ et tres responsorii dicantur; ad hoc vero æquinodium usque ad aliud vernale æquinodium et usque ad Pascha quatuor lectiones cum responsoriis et antiphonis suis dicantur. Dominico autem die in omni tempore novem lectiones cum antiphonis et responsoriis suis persolvere Deo profitemur»⁽¹⁾. Este texto demuestra la firme voluntad de introducir universalmente en las iglesias episcopales el uso de las vigiliis, como ya existía el de los laudes y de las demás horas. Como esta voluntad haya logrado sus intentos nos lo demuestra bien claro la misma existencia de los capítulos canónicos, que celebran el oficio divino al lado de cualquier sede episcopal. Que el horario de los canónigos fuese substancialmente el mismo que el de los demás religiosos no hay que dudarlo, puesto que en la Edad media el oficio litúrgico no se creía independiente del tiempo sino conexo con las horas del día y de la noche, que a cada parte correspondían.

También en las parroquias se fué difundiendo la práctica del

(1) Se halla este juramento en el *Liber diurnus*. Cfr. BAÜMER, *Histoire du Breviaire*, t. I, p. 307.

oficio litúrgico. Atrás dejamos expuestos los orígenes de esta práctica, bien claramente expresada en el Código de Justiniano y en los Concilios occidentales de los siglos VI y VII. Con el tiempo se fué extendiendo y arraigando esta costumbre de que el clero parroquial adscripto a una Iglesia rezase en común, y a sus horas debidas, el oficio divino. Para esto, sin duda, en la ordenación de los ostiarios el Obispo invoca sobre los ordenandos la bendición del Señor, «ut sit eis fidelissima cura in domo Dei *diebus ac noctibus, ad distinctionem certarum horarum, ad invocandum nomen Domini*». La exhortación que el Obispo dirige al clero antes de la clausura del sínodo, y que es un compendio de la disciplina eclesiástica antigua, contiene también la siguiente recomendación: «Omni nocte ad nocturnas horas surgite. Officium vestrum certis horis decantate».

Cuan estrecha fuese la relación que los antiguos estableciesen entre las partes diversas del oficio y las horas del día, todavía aparece más claro de este hecho, que aun el oficio privado debía rezarse a las horas establecidas, *hora competenti*. La regla de San Benito dice, en el capítulo 50: «Fratres qui omnino longe sunt in labore et non possunt occurrere *hora competenti* ad oratorium, et abbas hoc perpendit, quia ita est, agant ibidem opus Dei, ubi operantur, cum tremore divino, flectentes genua. Similiter qui in itinere directi sunt, non eos *prætereant horæ constitutæ*, sed ut possunt agant sibi, et servitutis pensum non negligant reddere» ⁽¹⁾.

Nuestro venerable Humberto, entre los abusos que tocante al oficio divino nota dignos de represión, uno es el de aquellos que «etsi in conventibus surgant de nocte, tamen non sic extra. Non sic Paulus et Silas faciebant etiam in carcere, Act. 16, 25: Media nocte Paulus et Silas adorantes laudabant Deum, scilicet, in carcere et audiebant eos, qui erant in custodia» ⁽²⁾. Según esto, lo que Teodorico de Apoldia cuenta de Santo Domingo, que «cum extra conventum esset, audiens primam pulsationem matutinarum monasterii (en donde se hospedaba) surgebat et excitabat fratres, celebrabatque totum officium cum multa devotione tam diurnum

(1) Patr. Lat., t. 6, col. 747 ss. En el comentario que a este capítulo acompaña se demuestra, bien a las claras, cuán conforme está con la antigua tradición esta regla del Patriarca de Nursia, y con cuánto cuidado hayan procurado observarla en los siglos posteriores las varias congregaciones que como norma de vida religiosa adoptaban la regla benedictina.

(2) Tom. II, pág. 150.

quam nocturnum, *horis competentibus*» ⁽¹⁾, no era una singular devoción del santo Patriarca, que él nunca hubiera impuesto a sus compañeros de viaje, sino la exacta observancia de un uso común. El cual seguía también Fr. Pedro de Dacia, cuando velando a la B. Cristina de Stumbele «cum autem media nox advenisset secundum meam opinionem, accessi ad socium meum *pro matutinis secundum modum Ordinis dicendis*» ⁽²⁾.

Los fieles mismos participaban de esta devoción general de la Iglesia por el oficio litúrgico. Ya en el período anterior vimos la devoción de los fieles de Jerusalem, de Cesarea y de otras muchas iglesias por asistir a las vigiliass nocturnas, y, sobre todo, al oficio de laudes y vísperas. El mismo espíritu los movía a asistir a las horas canónicas y a asociarse a la Iglesia en sus continuas alabanzas al Señor. Como hoy muchas personas piadosas se hacen un deber de asistir a la primera misa del alba, así en la Edad Media se la hacían de asistir a los maitines y laudes por la noche. Precisamente a fomentar esta devoción del pueblo fiel obedecían, en parte, las disposiciones de la Iglesia por que el clero celebrase a sus horas los divinos oficios ⁽³⁾.

*
* *

En nuestros días, a causa de la moderna distribución del día, parece a muchos cosa más de admirar que de imitar. Pero es fácil comprender que una costumbre mantenida con tanta tenacidad por espacio de muchos siglos, por tantas clases de personas y en tiempos de tanta relajación moral, como fueron muchos de la Edad Media, no puede atribuirse a heroísmo. Los héroes son siempre pocos, en las cosas de piedad como en las otras, y si hoy estas costumbres han desaparecido, no se debe atribuir tanto a la falta de

(1) Bollandos, agosto, t. I, pág. 591, ed. Palmé.

(2) Bollandos, junio, t. V., pág. 241, n.º 21. Nuestros misioneros de Ultramar observaban fielmente esta costumbre. En las antiguas ordenaciones de la provincia del Santísimo Rosario, de Filipinas, se lee: «Statutum est, ut omnes horæ tam diei quam noctis in Ecclesiis a Fratribus dicantur simul. Circa quod animadvertendum est, quod, si alicubi contrarius vigeat usus, servanda tamen est a nobis Constitutio, *quantumvis parvus sit numerus Fratrum*, surgendo semper media nocte ad confitendum Deo.»

(3) En la regla de la Tercera Orden de Penitencia, promulgada por Fr. Munio de Zamora, se dice que los terciarios «ad matutinas horas, dominicis diebus et festivis, a festo Omnium Sanctorum usque ad festum Resurrectionis dominicæ, omnes surgant omni nocte».

piedad, en la que, gracias sean dadas al Señor, estamos hoy, a pesar de nuestros males, muy por encima de los siglos en que vivieron San Pedro Damiano y San Bernardo. La razón fundamental se debe buscar en la distribución del día, muy diferente hoy de lo que era en la Edad Media y en los tiempos antiguos.

Un sacerdote maguntino, autor de la vida de San Bardón, nos ha dejado una curiosa comparación entre la jornada del labrador y la del monje. El labrador, «*galli succento excitatus, diurnum laborem nocturna solitudine praevenit*», prosigue su trabajo hasta que «*die decedente, labori decedit*» ⁽¹⁾. El V. Humberto termina su razonamiento sobre el oficio nocturno con estas palabras: «*Si ergo studiosi pro sapientia acquirenda, artifices pro lucro, mulieres pro cura domus suæ sic surgunt de nocte, quanto magis decet Dei servos pro servitio Regis æterni de nocte surgere*» ⁽²⁾. El mismo autor, siguiendo la tradición de los autores ascéticos, añade a las razones espirituales que abogan por las vigiliias nocturnas la de ser conveniente para la salud corporal. «*Item, secundum medicinam confert etiam sanitati*» ⁽³⁾.

Atendida la costumbre universal de cantar las completas al atardecer y de irse luego a reposar, no tenía nada de extraordinario el levantarse a las dos o tres de la madrugada, y cuantos usasen de templanza en el dormir podían muy bien realizar el precepto de San Benito, «*ut jam digesti surgant*», que unos quieren entender en sentido propio y otros de la buena disposición de ánimo que goza el que ha descansado lo suficiente, y que ni por poco dormir se siente cansado, ni por dormir demasiado siente pesadez. Prescribía la regla, para que se levantasen durante la hora octava, «*ut modice amplius de media nocte pausetur*», sobre las cuales palabras escribe Santa Hildegarda: «*Hoc ideo est, quia qui tertiam partem horarum noctis (desde la hora octava hasta la duodécima) in hieme vigilat, seu qui tertiam partem horarum noctis et diei in hieme dormit, nec pro his vigiliis nec pro hac dormitione in cerebro aut in reliquo corpore debilitatur*». Esta era la regla que observaban los Cartujos, según los primitivos estatutos de la Or-

(1) Bollandos, junio, t. II, pág. 310.

(2) Tom. II, pág. 152.

(3) Ibid. ib., cf. tom. I, pág. 160. La misma razón amplifica Santa Hildegarda en su comentario a la regla de San Benito, cap. VIII: «*oportet ut homo surgat, quoniam et vigiliæ istæ et sanitatem homini inferunt, cum ille inertis somno se excusserit et cum se purgaverit; quoniam si homo supra modum dormierit, febres facile incurreret*.

den, los cuales no sólo amonestan, pero mandan «horis ad quietem deputatis dormitioni magnum impendere studium, quo temporibus ceteris alacriter vigilare possimus» ⁽¹⁾.

Débese, además, notar la relativa libertad que había cuanto a la hora del oficio. La ley era que los nocturnos se dijese *noctu*; pero la hora precisa ninguna regla la determinaba con exactitud ⁽²⁾, ni tampoco la consentía la imperfección de los relojes de la época. San Benito señalaba la hora octava, poco más o menos; pero los demás legisladores dejan las cosas más en vago; sólo hablan de levantarse *de nocte*, *de officio noctis*, alguna vez *de media nocte*, sin fijar la hora precisa. Las congregaciones benedictinas se atienen, por lo común, a la regla; no obstante, conforme se van introduciendo la costumbre de volver al lecho y la multiplicidad de los oficios adicionales, se introduce también la de juntar los laudes con los maitines y de adelantar la hora de éstos para prolongar el tiempo del segundo descanso. De las reglas canonicas sólo la de San Víctor señala la hora del oficio nocturno, y por la razón indicada lo anticipa también algún tanto. El V. Humberto dice que en nuestros conventos se determinen las horas de maitines, prima, y nona en verano, «de consilio prioris et fratrum» ⁽³⁾. De la Iglesia romana dice Amalarico: «ipsa enim quocumque ordine vel numero lectionum viderit matutam procedere, ut audivi, dimittit nocturnale officium et incipit matutinale. Periculosum est enim transgredi terminos Patrum».

El autor de la vida del B. Bernardo el Penitente (1192) nos cuenta de él que «ad primum campanæ tactum, vel maturius, ad ecclesiam veniebat; auditisque seriatim matutinis nostris (es un monje benedictino quien habla), neque his contentus erat, sed per-vigil Clericorum San Audomari matutinas *expectans* et his quoque

(1) *Guidonis I Carthusiæ Majoris Prioris V Consuetudines*, cap. XXIX, n. 5. El comentador calcula que las horas estas deputadas al sueño eran «septem et ultra, quæ dormitioni absque interruptione erant deputatæ. Sed in vetustissimo codice reperimus scriptum, quod circa festum Omnium Sanctorum octo horæ non interruptæ dormitioni deputabantur». *Patr. Lat.*, t. 153, col. 699.

(2) «Non est tamen textus determinans horam matutinæ, præterquam quod sit officium nocturnum, sive noctu dicendum. Et ita tam qui illud recitat sub auroram, quam qui media nocte, censentur jure communi recitare horis debitis, non quod recitatio in aurora reputatur mediæ noctis, sed quod uterque recitet noctu, aut paulo post.» MARTÍN ALPÍZCUETA: *Enchiridion, sive Manuale de oratione et horis canonicis*, cap. III, número 24.

(3) Tomo II, pág. 248.

interesse non negligebat. Super omnia parochialis sui Presbyteri, qui *de luce canebat matutinas* et omni diei officium ⁽⁴⁾ audiebat».

Tomás Waldense nos traza, aunque en modo un poco artificial, el uso eclesiástico de su época († 1431). Dividida la noche en cuatro vigiliass, hallamos que «*quidam devoti prima noctis vigilia totum decantant officium; plurima pars Ecclesiæ ut cathedrales tenentes ecclesias, monachi nigri, fratres canonici ad secundam mediæ noctis vigiliam; alii, ut monachi albi et cæteri religiosi quidem in tertia noctis vigilia galli cantum observant; clerici vero cum populo per minores parochiales ecclesias quarta vigilia canunt de mane*» ⁽¹⁾. Atendida la armonía que observaban entre el oficio divino y la vida cotidiana, es muy natural esta variación en las horas del oficio nocturno.

* * *

Para terminar esta larga exposición sobre las costumbres litúrgicas de la Edad Media conviene resumir los puntos capitales de su contenido. De lo cual resulta claro cómo en este tiempo se conserva la tradición de la Iglesia acerca de la oración litúrgica, y qué modificaciones ha sufrido. En primer lugar, notamos que la devoción de la Iglesia por el oficio divino, lejos de disminuir, se extiende más, se organiza más uniformemente y se aumenta de un modo considerable. Otro principio que todavía se mantiene con gran tenacidad es la hora de cada parte del oficio. No sólo no se debe descuidar el oficio divino, pero se debe celebrar *hora competentis*, que es la hora señalada por la tradición. «*Periculosum est transgredi terminos Patrum*. Aparte de estos principios, algunas modificaciones se fueron poco a poco introduciendo, que es preciso notar bien. La primera es la costumbre de volverse al lecho después del oficio nocturno. Es cierto que algunas reglas antiguas, como la de San Isidoro, la de San Pablo y San Esteban, permitían esto, pero son excepciones a una ley general, tenida como sagrada por toda la tradición monástica. San Benito la conservó en su regla, y a imitación suya, muchos reformadores posteriores. Ni siquiera a los niños que asistían al oficio nocturno se les consentía

(2) Bolland., april., t. II, pág. 675, ed. Palmé.

(3) *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiæ catholice*. Parte VI, *De sacramentis*, título 2, cap. 25.

volver al sueño, que sus cansados ojos pedían ⁽¹⁾. Pero poco a poco se va relajando este rigor. San Benito de Anagni permite que después de Pascua puedan los monjes descansar de la fatiga del oficio ⁽²⁾. En el mes de octubre se concede esto sólo los días de labor, pero no los festivos ⁽³⁾. Todavía algunos no consienten que se despojen del hábito en este segundo sueño ⁽⁴⁾. En invierno, el mismo San Benito de Anagni concede esta misma gracia los días en que el oficio sea más largo ⁽⁵⁾. Las excepciones se fueron generalizando. En el siglo XIII los Cartujos se distinguían de los otros monjes en que tienen vigiliass largas, «nec revertuntur ad lectos post matutinas» ⁽⁶⁾. Esto duró hasta 1509, en que, «*humane compatiētes infirmitati*», permitió el Capítulo general que los religiosos pudieran después de maitines volver al lecho en todo tiempo, concesión que supone haber sido preparada por otras parciales.

La misma vía se siguió entre los canónigos. La regla primitiva de San Cradegango y del Concilio Aquisgranense, mantienen la disciplina de San Benito; pero en el siglo XII los Premonstratenses, que, al decir del V. Humberto, «reformaverunt et auxerunt religionem Beati Augustini, sicut Cistercienses beati Benedicti religionem, et excedunt omnes illius religionis in vita austeritate et in observantiarum pulchritudine» ⁽⁷⁾, prescribían ya en su regla primitiva que «finitis matutinis, eo ordine quo venerunt redeant ad lectos et pausent usque ad signum primæ» ⁽⁸⁾. Es de notar que las Constituciones de los HH. Predicadores, que copian la regla de los Premonstratenses, omiten esta frase. Santo Domingo, tan asiduo como era en la lectura de Casiano y de las Vidas de los Padres y

(1) Lanfranco sólo les permitía descansar en las sillas del coro el tiempo que mediaba entre maitines y laudes. Patr. Lat., t. 150, col. 447.

(2) Patr. Lat., t. 66, col. 417; cf. Lanfranco, t. 150, col. 446.

(3) Lanfranco, t. 150, col. 447 s, Statutos de Farfa. ib., col. 1.238, 1243.

(4) Ibid., col. 972.

(5) Patr. Lat., t. 66, col. 415. Luego se introdujo ya el uso de celebrar los maitines después de completas en los días solemnes, durante el verano. Y es digno de notar cómo de estas excepciones particulares se ha venido a hacer una regla general, que suprime durante todo el verano el oficio nocturno. En atención a la mayor solemnidad y duración de los maitines, se concedía que las ocho o diez fiestas dobles que en los meses de verano caían se cantasen después de las completas. Más tarde, cuando todos los días eran fiestas dobles, aunque no días de maitines solemnes, se les aplicó, no obstante, el privilegio, que así se hizo general.

(6) V. HUMBERTO: *De modo prompte cudendi sermonem*, Serm. 31.

(7) Tomo II, pág. 2.

(8) EN MARTÈNE: *De ant. Eccles. rit.*, t. III, pág. 325, ed Venet 1764.

tan amante de sus tradiciones, ni lo prohíbe como San Benito ni lo manda como la regla Premonstratense; deja a la libertad de los individuos o de los superiores locales, que, según las varias circunstancias, podían hacer uno u otro. Ya en las páginas precedentes dejamos expuesto cómo la hora del oficio nocturno era también en la Orden dominicana la de comenzar el estudio y el trabajo manual que la noche permitía.

Una consecuencia de esta innovación fué la de juntar los maitines con los laudes, como ya desde antes del siglo XIII se conserva⁽¹⁾. Esta *relajación*, que poco a poco se va difundiendo en la Edad Media aun en las Ordenes más austeras y en las que viven los días de su primitivo fervor, no puede explicarse por sólo decaimiento de espíritu. Debe proceder de otras causas, y estas son las que deseamos exponer en el artículo siguiente. Ellas nos darán a la vez las normas prácticas que regían en este punto dejado sin precisar, no sólo en nuestras Constituciones, sino también en las de casi todas las demás Órdenes.

FR. A. COLUNGA, O. P.

Roma. Colegio Angélico.

(1) HUMBERTO, t. I, pág. 156.



EL CRITERIO ÉTICO EN LA NARRACIÓN HISTÓRICA

II

Aun cuando fuese verdadera la hipótesis de que la moralidad debe constituir el fin intrínseco del Arte en general, esta hipótesis sería de todo punto inadmisible en el arte (que arte quieren algunos que sea) de escribir la Historia. La eficacia moralizadora de la verdad histórica debe arrancar de lo que en ella hay de positivo y científico, con independencia de cualquier combinación, expresión o colorido que quiera darle el narrador. Si tan feliz estuviese un expositor de hechos pasados que imprimiese una fuerte inclinación en favor de una virtud o de una causa, esto podría tener lugar, ya de una manera transitoria mediante una afección momentánea de la sensibilidad, ya también de un modo duradero por interesarse la parte racional. Lo primero es simplemente una consecuencia producida por el artificio narrativo; lo segundo es una derivación del fondo real de los hechos presentados sin vestiduras ni adornos. En tesis general, podemos decir que la educación moral por el vehículo del Arte es la menos sólida y de menos arraigo en el alma. En los cuentos y novelas, lo mismo que en el teatro, se sustentan doctrinas de toda procedencia y escuela, interesando las fibras más delicadas de la sensibilidad. El efecto no se hace esperar: la excitación nerviosa se produce dentro de un límite variable; habrá movimientos de simpatías y repugnancias; pero si se trata de un sujeto de arraigadas convicciones en sentido contrario, quedarán éstas tan intactas como si nunca fueran sometidas a prueba. La razón fría y la voluntad racional no viven de combinaciones imaginarias, actúan sólo sobre lo realizado y realizable, descontando siempre lo ficticio e inexistente. En definitiva, que la labor del artista en la pintura de los hechos pasados, si no estéril enteramente, es de efímeros resultados en lo que atañe a la forma-

ción y educación éticas; y así quédese lo artístico de la Historia para la historia del Arte, que entre deducir reglas de vida o reglas de Arte la elección no puede ser dudosa. Y aun dado que se puedan elegir ambas cosas en la mayoría de los casos, siempre será cierto que el exceso y la sobrecarga del elemento artístico es un obstáculo para la exacta percepción y ajustada visión del pasado.

Una creación artística en la Historia es el retrato. Pero ¿responde a postulados científicos o a reglas didácticas de algún valor? No sólo no responde a nada de esto, sino que es una ficción que no se compone muy bien con los principios elementales de la ciencia histórica. Los retratos morales, aunque sean tan acabados, desde el punto de vista literario, como los de Salustio y Tito Livio, forzosamente han de ser inexactos en el orden moral y psicológico. Y esta inexactitud proviene de que el retrato tiene pretensiones de definición, que de ninguna manera puede cuadrar a ese mundo de misterios cifrado en el hombre en cuanto agente histórico. Porque por encima de toda virtud y vicio, por encima de toda predisposición juzgada incurable y de todo medio ambiente irreformable, flota la flexibilidad nativa, que procede del libre albedrío, que no puede ligarse a un tipo psicológico rígida y severamente trazada. Y al cargo que pudiera hacérsenos de que el retrato se colige de lo que fué y no de lo que pudo ser, sirva de satisfacción que, introducido en la prosa narrativa este recurso literario por gentes que, cuando no desconocían en absoluto la libertad humana, la interpretaban o comprendían a su manera, se pretendió que él fuese la causa suficiente y la explicación total de los hechos y movimientos del personaje, los cuales por este concepto no podían ser más ni menos de lo que fueron. La dificultad se aumenta cuando, como ordinariamente sucede, el retrato se hace al evocar por vez primera al personaje. Juzgar a un hombre antes de dar a conocer sus hechos, es prevenir el juicio de los informados, trocando los términos e invirtiendo los trámites de la justicia. En vez de conocer al árbol por sus frutos, se quiere hacer lo contrario. Se necesita mucha reflexión para no dejarse dominar de la idea de que el individuo cuya pintura se hace jamás pudo obrar contra las cualidades buenas o malas que se le atribuyen. Este individuo corre peligro de ser mirado como una máquina que produce un efecto único, y sólo por un desarreglo puede producir movimientos en sentido opuesto, lo cual no sólo es falso en tesis filosófica, sino también lo es en tesis histórica, hasta tal punto, que se puede dar por seguro que el hombre más

equilibrado, más consecuente y más sistemático, sobre todo cuando tiene una larga carrera de vida pública, ha realizado obras que, yuxtapuestas y consideradas sin referencia a tiempos, chocan y se desdichan. La firme resolución de Luis XIV de llevar adelante los ideales soñados y acariciados durante su vida, esto es, de consolidar el Poder real en el interior y de abatir en el exterior las Potencias rivales que hiciesen sombra al predominio francés; este tesón en ejecutar un programa que la posteridad había de acatar por algún tiempo, quedó desacreditado y maltrecho cuando aquel monarca francés batalló por ver colocado un Borbón en el trono de España e Indias, porque desde el punto y hora que esto se lograse, se imponía a sí mismo y a sus sucesores la obligación de velar por los intereses de un trono dentro de Europa que podía contrabalancear la pujanza del francés⁽¹⁾. Hemos puesto un ejemplo clásico, porque si alguien ha habido en el mundo que formulase un programa de un modo explícito y terminante y cuidase de realizarlo con perseverancia, sin detenerse ante ningún obstáculo, este es Luis XIV de Francia, quien, a pesar de todo, vino al fin a chocar contra sus propósitos de toda la vida.

Al historiador moralista debe preocupar menos el juicio de las personas que el juicio de los hechos personales, los cuales tienen en su concepto objetivo las razones y causas de justificación, aprobación, aplauso y censura, y esto de una manera visible y llana, que no da lugar a equívocos ni tergiversaciones. La ciencia moral de la vida no consiste tanto en trazarse un programa definitivo y en ensayar su cumplimiento, cuanto en conocer y darse perfecta cuenta del deber en cada momento y situación especial de la vida. En conocer cuáles sean los instantes críticos de que depende una orientación y en mantenerse a la altura de las circunstancias, como quien en ellas ve revelada una misión especial, que no debe malograrse, debe consistir la lección más provechosa y suprema

(1) Así se expresa un crítico nada sospechoso de parcialidad: «A tantas y tan grandes cosas pueden y deben oponerse, en el juicio que se haga de este gran monarca, no sólo sus debilidades amorosas y su intolerancia en materias de religión, sino los errores que le hizo cometer la ambición. No contento con ser el mediador de Europa (a lo cual es llamada Francia por su extensión y posición geográfica), quiso mandar como señor. De aquí su guerra contra Holanda; de aquí las anexiones que hizo al territorio de Francia de dominios que no le pertenecían; de aquí su furor de destruir las fuerzas de España, de que tanto debió arrepentirse cuando esta corona cayó en su familia; de aquí, en fin, el estado de hostilidad en que se puso contra toda Europa.» (*Hist. Univ. del Conde de Segur*, traducida por A. Lista; tomo XXIII, pág. 174.—Madrid, 1834.)

de la Historia. Además de ser incomparablemente más sencillo calificar un hecho que juzgar un personaje por lo que dice referencia a la multiplicidad de datos, lo primero tiene además la inapreciable condición de marchar sobre el terreno objetivo, mientras lo segundo se mueve en una esfera mixta, donde lo subjetivo y objetivo se entrelazan y producen no pocos espejismos. De aquí proviene en algunos autores ese uso y abuso de la Psicología a que tan fácilmente se propende en la narración para suplir la carencia de datos acerca de algún personaje. En absoluto, ello es cierto, ningún narrador del pasado puede eliminar de su discurso una base psicológica sustrayéndose por completo al empleo de los datos más obvios y elementales de la Psicología, y es así porque se da cuenta de actos vitales y humanos; pero de aquí a entreverar el razonamiento con afirmaciones relativas al estado interno de los personajes media una respetable distancia. Si en esta forma ha de emplearse la Psicología, más vale reservar su empleo a los artistas, a los poetas y pintores de costumbres, que, a la par que los actos externos, nos describen el estado de ánimo de sus protagonistas, sin omitir deseos, intenciones y otros sentimientos íntimos. Necesitan estos pintores espirituales conocer tanto de Psicología, como los otros pintores de brocha necesitan conocer de Anatomía; pero el relato histórico no puede ni debe llegar tan adentro. Como que no tiene intuición directa del drama interno del corazón humano, tiene el narrador verídico que limitarse a reproducir aquello que razonablemente se desprenda o pueda desprenderse del testimonio de los sentidos. Y son poquísimos, por no decir nulos, los casos que se dan en que por el conjunto de notas y datos exteriores se pueda dar fijeza a un tipo psicológico, y mucho menos definirle con rigurosa precisión. En conclusión: esas síntesis psicológicas a que ya es familiar recurrir en la composición de retratos y presentación de personajes serán buenas para hacer literatura, pero cuando no son absolutamente confusas e incompletas, suelen ser más imaginarias que fundadas en la realidad.

Si, desechando juicios de conjunto, en el examen histórico nos limitamos a un estricto y mero casuismo, podría preguntarse en qué difiere este examen de una serie de casos de conciencia. En mucho o en nada, responderemos, según el sentido que se quiera dar a los términos. Si por tal se toma la conciencia cierta o dudosa, recta o depravada que hayan podido formarse los agentes históricos, es manifiesto que sería muy desatinado un examen de esta

naturaleza. La sinceridad o no sinceridad de un personaje rara vez podrá conocerse de un modo indubitado, mientras es muy común y ordinario que ignoremos si él conocía y hasta qué punto su obligación. Por la simple inspección de la conducta exterior de un personaje, y mientras no se penetre en un orden más secreto y confidencial, reservado a un corto número de testigos de esos que no suelen deponer ante la Historia, no se llega, regularmente hablando, a ninguna conclusión cierta acerca de su buena o mala fe. En los casos de conciencia ficticios no tiene lugar la disputa sobre este particular. En orden a la buena o mala fe de un personaje teórico, poco cuesta hacer la suposición que más convenga, a fin de dar las soluciones previstas y establecer las normas del fuero interno. En los casos reales de la Historia que piden una solución moral, el crítico tiene que seguir los procedimientos de los tribunales humanos. No escudriña la conciencia de los autores y coautores de hechos notables, sino que forma su dictamen conforme a la conciencia que han podido y debido formarse, supuestos los fundamentos de derecho y supuestas las demás condiciones. Hechos moralmente reprobables han de ser la acusación manifiesta de sus autores, mientras no aparezcan razones que destruyan o atenúen la responsabilidad, por el mismo caso que los hechos dignos de encomio deben honrar la memoria de quienes los han ejecutado, a no ser que intenciones aviesas y fines perversos empañen esta gloria. Y si es verdad que los procesados ante el tribunal de la Historia, que sólo condena o absuelve a los muertos, no pueden como tales defenderse ni hacer oír sus descargos, conviene observar que así y todo casi nunca se ven privados de defensores. Por equívoca que sea la conducta de un hombre, no dejará de haber prestado servicios a la causa de una agrupación que le sobrevive, y que por este título tiene empeño en mantener su memoria incólume y rehabilitada. Cabalmente estos días publicó la Prensa la noticia de la ejecución de Roger Casement, jefe del Partido nacionalista irlandés. Si la posteridad no tuviese más datos acerca de este personaje que los que encontrase en historias escritas por los ingleses, a buen seguro que la historia del porvenir fallaría sus hechos como los de un depravado digno de eterna infamia. Pero Casement ha servido a una causa que cuenta con numerosos adictos, los cuales no pueden menos de mirar con interés su fama póstuma, y por lo mismo no pueden dejar indefenso ante la opinión de los venideros a quien ellos contemplan con la aureola de un mártir. Lo mismo en la acu-

sación que en la defensa de estos hombres representativos se cometen hipérboles que mutuamente se destruyen y dejan el camino despejado para que el narrador imparcial formule serenamente sus juicios. Aunque no siempre, ni en todo, pueda darse entero crédito a los defensores, sus alegatos siempre son importantes para precisar hasta qué punto son calumniosas las acusaciones de los contrarios; y dado que así no fuera, ya están las reglas de la crítica para determinar el origen de estas acusaciones y hacer la rebaja correspondiente en el caso de una procedencia viciada por la animosidad, el odio, la rivalidad u otra pasión menos digna.

Además, siempre se está a tiempo para que, al reconocerse las falsas imputaciones, sea restablecido el buen nombre y proclamada la inocencia de cualquiera que así lo merezca. Al revés de lo que ocurre con los fallos de otros tribunales, los fallos de la Historia en todo momento están pendientes de rectificación; la puede darse muy razonablemente o por un mayor esclarecimiento de los hechos, o por haber pasado el período de los apasionamientos, sucediéndose con la reflexión la visión clara de los varios aspectos que ofrecen las cuestiones histórico-morales. No tendrá abogados ni defensores oficiosos quien no batalló por ninguna causa ni bandera; pero cuando el caso se dé y un hombre pase a la Historia maldecido del género humano, al modo de un Catilina o de un Nerón, sin duda que semejante hombre tiene el sello más genuino del facineroso. Es posible, a pesar de todas las diligencias, que el dictamen histórico se cierre de una vez para siempre, hiriendo injustamente ciertas reputaciones y fallando equivocadamente la conducta de determinadas personalidades, pues es muy humano cometer una iniquidad, sin reparar en ello, ensalzando y deprimiendo sin suficiente motivo; pero recuérdese lo ya anteriormente insinuado, o sea que lo que primaria y directamente se critica no son las personas, sino los hechos, y éstos tal como se desprenden de los testimonios. En esto consiste el casuismo que proponemos y defendemos, y en esto no habrá equivocaciones siempre que el narrador esté bien impuesto en las leyes morales.

A este efecto, entre otras condiciones que se requieren, es imprescindible que se tenga a la vista, como norma general de juicio, la legalidad en que obran y se mueven los agentes históricos. Si exceptuamos aquellos déspotas orientales que no conocían otras normas de Derecho que las que dimanaban de su omnipotente y caprichosa voluntad, todos los demás personajes que en el trans-

curso del tiempo desempeñaron algún papel público se han ajustado en sus funciones a ciertas normas legales, más o menos precisadas, ora fuesen escritas o meramente consuetudinarias. El historiador podrá permitirse hacer la crítica de esta o aquella legalidad, calificarla, si así procede, de inadecuada a las circunstancias, ineficaz, bárbara, deficiente; pero no podrá aplaudir que sus personajes, sin causa adecuada que lo justifique, se desentiendan de la misma saltando temerariamente por encima de todo orden constituido, por dar oídos quizá a la ambición o a otra pasión más baja todavía. Es un error pensar que es lícito prescindir, al emitir los fallos histórico-morales, de todo miramiento y respeto con la legalidad constituida, so pretexto de que el narrador, para componer su propia conciencia, crea que tiene bastante con normas supremas de justicia, y que en su juicio nada deben ponderar unas reglas al parecer embarazosas para la buena marcha de los asuntos. Por deficiente que sea una legalidad, todavía es infinitamente superior a la anarquía que se inicia en los ánimos de la multitud ante el espectáculo de una persona pública que prevarica. Así, por ejemplo, el pronunciamiento de Julio César al pasar el Rubicón y acercarse a Roma con la fuerza armada, no debe justificarse con consideraciones de una moral absoluta; hay que juzgar el acto tal como fué; esto es, contrario a las sabias y previsoras leyes romanas que, ante la hipótesis de un crimen de Estado por abuso de fuerza, vedaban a los generales el imperio extraterritorial, o sea el mando de las tropas fuera de aquellos tiempos y lugares que el Senado les asignaba y de un modo singular dentro de los muros de la ciudad. César trató de justificarse con que la voluntad de los dioses le era propicia, y como la voluntad de los dioses es anterior y superior a toda ley, pudo él muy concienzudamente, en opinión de los suyos, penetrar en Roma, derribar el orden existente y reemplazarle con otro más benévolo y condescendiente con sus miras ⁽¹⁾. De muy poco le hubiera servido, y esto lo comprendía él

(1) «César, tan resuelto como él (Pompeyo), pero más moderado y prudente, no creyó que fuese todavía tiempo para entrar en acción, porque, no queriendo pasar por agresor contra su patria, esperaba algún lance con que poder aparentar que tomaba las armas para su propia defensa, y al mismo tiempo que había hecho cuanto estaba de su parte para no llegar a este extremo. Negociaba, pues, por una parte, mientras por la otra movía contra el Senado y Pompeyo a un tribuno tan violento y furioso como Curión... En medio de tantos disturbios, César continuaba en sus negociaciones, ofreciendo licenciar ocho de sus legiones y abandonar la Galia transalpina, como le dejasen la otra Galia y la Iliria con dos legiones hasta que fuera cónsul; y aun llegó a prometer

muy bien, la voluntad de los dioses, de no tener en su mano el argumento que más convence para hacerle también propicia la voluntad de los hombres. Pudiera, sin embargo, hallar motivos justos a su resolución si temiera fundadamente que Pompeyo había de poner a precio su vida, pues nunca se debe tener en tanta estima una legalidad que se la considere obligatoria aun para los casos extremos. Pero esta hipótesis está históricamente por verificar, y mientras lo esté tenemos el deber de juzgar la conducta de César como un crimen de Estado. Pocos autores he encontrado hasta el presente que hagan de este hecho una crítica satisfactoria. Los más no disponen de espacio bastante para elogiar las habilidades de César, como se pueden elogiar las habilidades del zorro en su lucha por la existencia. Otros se entusiasman ante la bravura militar del caudillo, lo mismo que podrían entusiasmarse ante una res brava que va a ser lidiada por un diestro. Otros caen postrados de hinojos ante la grandeza del hombre de Estado, imitando en ello, sin saberlo, la bajeza y las indignidades de los contemporáneos del personaje que llegaron a proclamarle semidiós ⁽¹⁾. Todo

que se contentaría con la una y con la Iliria; pero estas eran buenas palabras que daba, pues de haber procedido sinceramente hubiera desde luego hecho dimisión de su gobierno a condición de que lo nombraran cónsul, lo cual, poniéndose en estos términos, no era posible, dice Cicerón (*Ad Attic.* VII, n. 9), que se le hubiese negado. Pero ni él deseaba la paz ni menos Pompeyo, no queriendo ninguno de los dos verse expuesto a quedar sujeto al otro. Las disposiciones de ambos para la guerra eran las mismas, con la sola diferencia de que Pompeyo tenía en su favor toda la majestad de la República, y que creyendo tener el buen derecho de su parte pretendía dar la ley, y no disimulaba la resolución en que estaba de tomar las armas para obligar a César a someterse a la voluntad del Senado; en lugar que éste, que conocía las intenciones de su competidor, hacía ofrecimientos que estaba seguro que no se le admitirían, esperando con ellos figurar que la culpa de la guerra la tendría Pompeyo, y dar a sus procedimientos un aire de moderación en defecto de la justicia que no tenían.» (Villanueva: *Hist. Antigua*; tomo XII, pág. 172.)

(1) Uno de estos elogiadores es el por otra parte sesudo historiador alemán Teodoro Mommsen, que en su bien documentada *Historia de Roma*, contradiciendo a su habitual cordura, y dejándose llevar de un entusiasmo que tiene mucho de irreflexivo, dice (tomo VIII, pág. 54): «En este momento terrible y decisivo de su vida (paso del Rubicón), de la vida del mundo, puede decirse, no es ya solamente el gran conocedor del corazón humano el que se nos ofrece; no es ya el hombre que ejerce un poderoso dominio sobre las almas, o el preclaro genio, cuya elocuencia despidió rayos de luz; no es solamente el jefe del ejército liberal con sus gentes, ni el capitán victorioso que sabe hablar en su lenguaje a los soldados, llamados por él al campo de batalla...; es el hombre de Estado el que habla enérgico y consecuente consigo mismo; es el representante de las libertades populares durante veintinueve años, así en la buena como en la mala suerte.»—Todo este torrente de declamación quedaba parado en seco con salirle al encuentro al autor, atajándole con sus propias palabras, vertidas poco antes en la misma

es relativo: si César aparece grande manejando las riendas del Estado, es porque sus contemporáneos aparecen excesivamente pequeños; pero este hombre, poseyendo en grado eminente muchos conocimientos científicos y literarios, poseyendo el arte de la guerra tan perfectamente como cualquier gran capitán de cualquier época, César no es grande a secas en la Historia, porque no lo es éticamente considerado.

Esta misma doctrina puede hacerse extensiva a la mayor parte de los apellidados grandes figuras históricas: lo son sólo parcialmente; pero el conceptuarlos enteramente es un gravísimo yerro de los tratadistas. En Historia Universal no cabe apellidar grande a quien lo es tal vez en la historia de las ciencias o en la historia de la literatura, de las artes o de la guerra; pues la Historia Universal estudia y juzga al hombre como hombre, sin limitarse a una especialidad de sus aptitudes.

Por no apreciarlo así muchos tratadistas, puede suceder que el incauto alumno de Historia, al tropezar con estas figuras decoradas con título de grandeza, entre en curiosidad de averiguar el secreto en que se fundamenta este título: y sucederá, naturalmente, que, al observar que los dos grandes resortes a que respondían muchas de estas figuras eran la ambición desenfrenada y la astucia hipócrita, y que rara vez combinaban un movimiento o preparaban un golpe que no fuese con detrimento de la lealtad a la amistad jurada o del respeto a las leyes establecidas o de cualquier otro vínculo sagrado, de un modo consciente o inconsciente, el alumno tiene que sacar esta consecuencia: Luego la grandeza del hombre, la única grandeza posible a los ojos de la posteridad, única que la Historia reconoce y pregona, ha de consistir en sobreponerse a todo y en dar saltos mortales por encima de todo, pudiendo cifrarse en esta frase gráfica: Tener destreza y habilidad suficiente para ponerse el mundo por montera. Pensar que existen para los agentes históricos unas reglas de conducta distintas de las de la moral, la cual deben reservarse para los seres oscuros, es como decir al público que, si quiere librarse de las trabas morales, salga de la obscuridad cometiendo toda clase de excesos. Es indudable que los relatos históricos que consideran como seres

obra (tomo VIII, pág. 476): «Desde el día en que se vió que César no aspiraba sólo a una reforma constitucional y que era una cuestión de vida o muerte para la República, gran número de ciudadanos honrados, afiliados hasta entonces al partido popular y adictos a César, se pasaron inmediatamente al campo opuesto.»

emancipados de toda ley a ciertos hombres notables, pervierten el sentido ético de los alumnos; y no es menos cierto que si gran parte de los hombres públicos de hoy día cultivan una moral utilitaria y positivista no es pequeña causa de ello el creerse regidos por leyes excepcionales que no son nada en concreto, fundando esta creencia en haber devorado mal y digerido peor la vida y hechos de los hombres públicos de otros tiempos.

A lo dicho con referencia a las normas legales cuya guarda ha de procurar quien quiera que dentro de las mismas se mueva, no hay por qué disimular que se pueden poner reparos de alguna monta. Porque parece pueril a primera vista sujetar la marcha del género humano a un círculo eterno de preceptos legales, lo que equivaldría a defender el estatismo más rígido y absoluto contra-puesto al paso del tiempo. Los tiempos no pasarían o pasarían en balde para la Historia. No podría con verdad decirse que la Humanidad en conjunto hubiera atravesado etapas diferentes, ni habría sucesos culminantes que fuesen como el punto de partida para el cómputo de épocas, edades y períodos, toda vez que, para dar comienzo a unos, deben cesar otros al reemplazarse una normalidad cesante con otra incipiente; en fin, tendría lugar la inmovilidad histórica más completa y acabada. Si, pues, ha de haber cambios de tiempos, condición elemental para que la Historia exista, es forzoso que haya cambios de instituciones, de leyes, usos y costumbres, que son el principio de diferenciación entre épocas y épocas; y si pretendemos condenar a todo aquel que rompa moldes antiguos, somos irreconciliables con las necesidades del espíritu humano, que ha menester variar de sistemas y procedimientos según van pasando y envejeciéndose los sistemas y procedimientos anticuados.

Con esto se junta que el orden legal constituido es en muchos casos instrumento de opresión para los débiles y arma poderosa que se le hace servir para amparar toda suerte de tiranía, ya porque para establecerle se hubiese prescindido de la justicia y atendido únicamente al provecho y utilidad de una clase, ya porque, habiéndose complicado la marcha de las cosas, su aplicación resulte violenta e injusta. En esta hipótesis es indudable que el espíritu conservador sería odioso y funesto al bien público, y cualquiera que hablase invocándole o invocando el orden tradicional, lejos de hacer un servicio al bienestar común, no haría sino colaborar a que se perpetuase un sistema de injusticias elevado a dogma

y disfrazado con el título de derecho vigente pacíficamente observado y cumplido. Y, por otra parte, no hay duda que, consultando el pasado, la hipótesis hecha se verifica de lleno. El régimen que soportaba la sociedad romana en los primeros tiempos de la república era un régimen opresor para la mayor parte de los miembros que la constituían, o sean los plebeyos. No hagamos mención de la oprobiosa institución de la esclavitud que manchó los anales de los pueblos antiguos, pues en multitud de casos se ha comprobado que la población servil era doble y aun triple de la población libre. Al observar, pues, un estado de cosas tan irritante, capaz de sublevar el ánimo del más paciente, ocurre, naturalmente, la idea de si no ganaría un ciento por uno la moral misma provocando una conflagración en que para siempre pereciesen tantas odiosidades sistematizadas, tantos crímenes consagrados por la costumbre y el silencio, tan diversas iniquidades llevadas a la categoría de la normalidad y de la fijeza. ¿No están aquí los justificantes de muchas revoluciones y sacudimientos que la Historia registra y narra con puntualidad y pormenores inconfundibles? En conclusión: la legalidad de las acciones humanas, hallándose diametralmente opuesta a los principios absolutos de Derecho en infinidad de casos, y siempre divorciada de la ley fundamental y dinámica del progreso, no debe ser tenida en consideración para calificar hechos y juzgar personajes.

Ciertamente, la conclusión así formulada no puede negarse que tiene cierto sabor anarquista, y si la encontrásemos fundada en razones sólidas, quedaba por el momento justificado todo sistema anárquico pasado, presente y futuro. Pero ni hay tal fundamento, ni una conclusión tan general puede desprenderse de casos singulares, por frecuentes y repetidos que hayan sido. En la observancia de las normas legales ya hemos salvado los casos extremos, y aún hemos de añadir que es muy difícil, humanamente hablando, que pueda existir un orden legal tan perfecto que de un modo permanente o circunstancial deje de lastimar la justicia particular de alguna causa. Si la reparación de la justicia o la reivindicación del derecho no cabe por intereses encontrados en una campaña y oposición normales, no por eso queda en todo caso justificado racionalmente el recurso a la violencia. Cuando la apelación a este extremo, por no llamarle medio, redunde para con un tercero en daños de mayor monta que el bien que se trata de recuperar o restablecer, no hay ley moral que aplauda, justifique ni excuse el

rompimiento de la normalidad. Si con todo cambio de postura no se sale ganando algo, la ley del progreso resulta desdichadamente aplicada.

Y en cuanto a los contrastes que hayan de resultar en los cuadros de la narración histórica en punto a diferenciarse unos tiempos de otros para que haya variación, interés y amenidad, es cuestión que no suele preocupar a los agentes e interventores de los grandes sucesos. Nadie teme las censuras de la posteridad por limitarse a obrar dentro de su marco correspondiente y cumplir exactamente el papel que las circunstancias le asignan. Dentro de las reglas del Arte se puede permitir una nota discordante, sin menoscabo del crédito del artista, cuando esa nota es intencional y efecto del gran dominio con que el artista ejercita su oficio; en el orden moral o prudencial no tienen lugar esas discordancias caprichosas⁽¹⁾. Sería excepcionalmente chistoso que un sujeto a quien en la vida humana incumbe una acción directiva, pensando reanimar el cuadro histórico para caracterizar su época, se hiciese el extraordinario a fuerza de enormidades que diesen materia copiosa de comentarios para solaz de los venideros. Pues en extravagancia incurre quien supone que para que la Historia sea amena e instructiva ha de haber en ella excesos y enormidades con que dar tonalidad a los cuadros, pues de lo contrario tendríamos la desventaja de una pintura vulgar, prosaica y desvanecida. Lo cual es lo mismo que decir: Sacrifiquemos la moral del presente al arte de lo porvenir.

Un último punto nos queda aún por examinar, y es la apreciación de la responsabilidad que cabe a un agente particular que inició un estado de cosas nuevo. Para ello hay que despojarse de ciertas ideas que nos estorban. Como que nuestro examen es *post factum*, podemos holgadamente medir la trascendencia y alcance de determinadas resoluciones; pero nos falta saber si los agentes históricos que iniciaron tales sucesos estaban en el mismo caso que nosotros. Sólo por una previsión, en muchos casos inverosímil, pudieron conocer lo que con el tiempo había de derivarse de sus resoluciones. Sólo con muchas confusiones, y esto en casos muy contados, podrían predecir la influencia que su modo de obrar habría de ejer-

(1) Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicii: sed in prudentia est e converso ut dicitur in 6.^o Ethic. Imprudentior enim est, qui volens peccat... quam qui peccat nolens. (*Summ. Theol.*, 2.^a 2.^a, quæst. XLVII, art. 8.^o)

cer en los acontecimientos posteriores. Por consiguiente, al criticar desde el punto de vista ético una decisión o determinación práctica de un personaje, hay que hacer abstracción de todas las derivaciones ulteriores; hay que restablecer su situación moral, anotando cuidadosamente todos los antecedentes y concomitantes externos que se ofrezcan, para que, en vista de ellos, podamos inferir qué previó y qué no previó; qué podía prever, a lo menos en confuso, y qué estaba obligado a prever, y conforme a esto deducir las responsabilidades en que hubiere incurrido. Así, por ejemplo, el hecho monstruoso y gigantesco del Imperio árabe, fundado a expensas de tantas ruinas y violencias como tiene costado al mundo, suele atribuirse en redondo a Mahoma. El bienestar o los desastres que al género humano causó este Imperio, y, por lo tanto, el mérito o el demérito, la gloria o la infamia que a su autor caben en la común estimación, a Mahoma deben imputarse. Pero esto será o no será así, según resulte de la investigación que se haga de la obra directa de Mahoma. Si Mahoma intentó la creación de un vasto Imperio sobre la base de la idea religiosa, o, sin intentarla, previó o debió prever que sus propagandas habían de conducir a este resultado, Mahoma, sin perjuicio de la parte que cupiese a sus adictos en concepto de cooperadores, puede vindicar para sí la paternidad efectiva y la causalidad principal de este complejo hecho histórico. Si, por el contrario, los continuadores de la obra del falso Profeta no ejecutaron el testamento de éste con fidelidad, y aun pusieron enmiendas en su edificio; si adulteraron los preceptos del Corán, mutilaron textos o les dieron una interpretación completamente ajena a su sentido, es evidente la injusticia que habría en hacer a Mahoma responsable de los daños que de aquí se siguieron, como sería evidente injusticia en hacer a los Apóstoles responsables de muchas sectas y herejías que pretendían apoyarse en los escritos apostólicos. Sólo hay esta diferencia: que los Apóstoles y, en general, todos los que hacen una obra buena y obligatoria en conciencia, aun cuando prevean que ha de abusar de ella la malicia humana, no están obligados a desistir, estando a ello, por el contrario, muy obligados los que, como en el caso de Mahoma, hacen una obra inútil o menos útil y aun quizá mala intrínsecamente ⁽¹⁾.

(1) •Respondeo dicendum quod eventus sequens aut est præcogitatus, aut non. Si est præcogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam actus. Cum enim

En muy raros casos, por consiguiente, se puede exigir responsabilidad solidaria a los varios agentes que en tiempos diversos colaboraron a la producción de un efecto total, y la razón está en que rarísimo será el caso en que se pueda probar que los tales agentes han obrado llevados de una idea común, establecida por común acuerdo, a lo menos por ese acuerdo que debe existir entre el testador y sus testamentarios. Lo que sucede es que los posteriores se aprovechan de la obra de los anteriores para nuevos fines; y así a aquéllos, más bien que a éstos, es imputable la consumación de una obra que de suyo no exigía tal remate o coronamiento. Y no es objeción decir que fué necesaria la cooperación de todos y que, en consecuencia, cada cooperador se hace por entero responsable de la obra, porque ya hemos dicho que esta regla de moral sólo se admite en los casos en que haya un pensamiento común, fundado en un convenio implícito o explícito, real o interpretativo.

Este criterio moral nos parece indiscutible, aun cuando su aplicación a los casos concretos no carezca de dificultades.

(Concluirá.)

FR. ANTONIO G. PELÁEZ, O. P.

aliquis cogitat quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas ejus esse magis inordinata.»

«Si autem eventus sequens non sit præcogitatus tunc distinguendum est. Quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus. Manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere ex quo possunt plura bona sequi; et pejorem, ex quo nata sunt plura mala sequi.»

«Si autem per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus.» (*Summ. Theol.*, 1.^a 2.^a, quæst. XX, art. V.)

LA OBRA DEL OBISPO DE VICH, ILMO. DR. D. JOSÉ TORRAS Y BAGES

En el momento histórico en que se unieron las coronas de Aragón y Castilla, congregando bajo una sola dinastía los afluyentes todos de la vida regional hispana, ésta quedó casi por completo anulada. Desde aquella hora no hubo ya problema catalán ni castellano, ni siquiera problema español: fué más bien Europa la que dió tonalidad y ritmo a los acontecimientos; y España, que por sus alianzas de sangre y de diplomacia con Austria y Alemania había llegado a la hegemonía de la vida mundial, vióse forzada a corresponder a su altísima responsabilidad dejando a un lado sus peculiares intereses para correr a la defensa de los valores internacionales, nacidos de la propia entraña del Cristianismo, a cuyo regazo habíanse formado las nacionalidades medioevales.

No habiendo, pues, vida regional, es inútil buscar literatura regional; ni mucho menos filosofía y política regionales, que son ciencias eminentemente sociales y de intervención, a las que no cabe el recurso de la dulce lira popular que llora su ostracismo al son de la gaita plañidera.

Vino el renacimiento catalán al despertar de las energías regionales, y conmovida la entraña de la tierra al impulso del imperialismo napoleónico, hubiera podido renacer entre nosotros el cultivo de las ciencias filosóficas y morales, sociales y políticas, con carácter propio y de colorido local. Pero la Revolución francesa, que era, al fin y al cabo, lo que se ventilaba en las grandiosas jornadas de la Independencia, no había planteado sino problemas de trascendencia mundial; problemas que no afectaban a nación alguna ni región particular, sino a la Humanidad entera. Francia, que era la que proponía sus temas a discusión universal por las armas y por las letras, seguía todavía el impulso del filosofismo, quien tenía ya sus representantes en Inglaterra y Alemania, y los iba a tener muy pronto en Rusia y Escandinavia.

Hallábanse frente a frente la Tradición medioeval y la Revolución moderna, el Catolicismo y el Racionalismo, la Política cristiana y el Derecho nuevo. Ante la magnitud de estos temas, habían quedado los restantes en la penumbra de lo secundario. Francia era la impulsora, y el centro de todo un sistema de vibraciones que daban movimiento y orientación a la Europa intelectual. J. J. Rousseau y Bernardino de Saint-Pierre incubaban con su misantropismo la generación incolora de los deístas de la Naturaleza. Chateaubriand, Bonald y De-Maistre, vindicaban los fueros de la conciencia cristiana. Frayssinous, Lacordaire, Montalembert, Ozanam y Veuillot luchaban con gigantesco empuje por la completa rehabilitación de las ideas católicas; mientras que Víctor Hugo y Alejandro Dumas, en la novela, y Thiers, Michelet y Guizot, en la historia y en la crítica, sostenían las conquistas de la Revolución. Madame de Staël había revelado a la Europa latina la producción filosófica alemana, desde Kant a Schelling; y el célebre Stendhal acababa de reducir a sistema completo, y con derivaciones a todos los órdenes de la vida, el energismo individualista o la suprema explosión del *yo*.

Este es, pálidamente descrito, el terrible conflicto de ideas que tenía al pensamiento europeo, preso de mortal suspensión y tormentosas dudas; duro acicate de los genios que buscaban alguna claricia orientadora en un cielo ennegrecido y turbulento por toda una tempestad de negaciones.

Así se explica que el pensamiento catalán, desde la Independencia hasta bien entrado el Renacimiento regional, no fuera otra cosa que una derivación del pensamiento europeo, ni pudiera encarnar sino en los hombres que tenían fija su mirada más allá de las fronteras. Junto con las ilustres figuras del mallorquín Cuadrado y del barcelonés Lloréns Barba, quien mejor y más genialmente representa aquella época es el célebre vicense Jaime Balme, talento de primera fuerza para la actuación crítica, espíritu formado en la escuela tan sutilmente analítica como grandiosamente sintética de Tomás de Aquino, de quien confiesa haber aprendido lo más firme y selecto de su ciencia, entendimiento abierto a las potentes vibraciones de su tiempo y temperamento batallador en comunión de ideas, sentimientos y vocación social con los Bonald, De Maistre, Lacordaire y Veuillot, apologistas infatigables de la Tradición cristiana y acérrimo debelador del filosofismo enciclopédico, que llegó a intervenir poderosamente la

vida intelectual de España con sus obras capitales la *Filosofía fundamental* y *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*.

La cultura de alta restauración de valores, tan brillantemente representada por Balmes, cuenta en la última mitad del pasado siglo y en los albores del actual con una colaboración no menos brillante y profunda que la obra del maestro e impulsor. El profundo cuanto desconocido filósofo solsonés Revdo. Comellas y Cluet, en sus dos obras maestras *La dirección al ideal de la Ciencia y Armonías entre la Ciencia y la Fe*, muéstrase un verdadero atleta del pensamiento, y poseedor de la más rica y depurada erudición filosófica, continúa, sin el menor demérito, la labor crítica y apolo-gética de Balmes. El Emmo. Cardenal Casañas, Obispo de Urgel y luego de Barcelona, en sus hermosas cartas Pastorales, y especialmente en las que trata de la unión de los católicos españoles, de la educación disciplinar de los seminaristas y de la enseñanza de la Doctrina cristiana, viene a representar un matiz muy característico en el orden de aplicación práctica de las corrientes de restauración. El mallorquín Ilmo. Dr. D. Juan Maura y Gelabert, formador de una pléyade gloriosa de sabios y eruditos, hijos genuinos del Angel de las Escuelas, desde su cátedra de Palma, promueve luego en Cataluña los estudios de restauración escolástica y la obra de exhumación y depuración de las doctrinas de Raymundo Lulio, desde su Sede de Orihuela; última etapa cultural que ahonda, extiende y completa más tarde el fervoroso lulista y admirablemente laborioso doctor Salvador Bové, Magistral de Urgel, cuyas producciones definitivas, *El sistema científico luliano* y *Santo Tomás y el descenso del entendimiento*, representan el más rico caudal de erudición luliana hoy día existente.

En esta breve enumeración representativa *per cápita* del movimiento de restauración cristiana en Cataluña, merece párrafo aparte el actual Obispo de Lérida, Ilmo. Dr. D. José Miralles Sbert, natural de Palma de Mallorca y aventajado discípulo del maestro insigne Dr. Maura y Gelabert, colaborador fidelísimo del pensamiento de restauración tomista tan sabiamente concretado por el inmortal León XIII en su Encíclica *Æterni Patris*, y entendimiento sutil, claro y ordenado; quien, enriquecido con la más selecta erudición y perfectamente compenetrado del movimiento intelectual contemporáneo, acreció el caudal de la cultura filosófico-religiosa con multitud de opúsculos—verdaderos tratados en sínte-

sis—, entre los que sobresalen por su profundidad y riqueza de documentación los titulados: *La existencia de Dios y el criticismo kantiano* (análisis de los llamados por Kant *sofismas* en la *Crítica de la Razón pura*, y vindicación de los argumentos de la Escuela en pro de la existencia de Dios); *Una cuestión escolástica* (profundísimo estudio sobre el problema de la generación humana); *La secta rosminiana* (instructivo glosario de las críticas publicadas en Italia acerca del intento de Rosmini de cristianizar la filosofía alemana); *Santo Tomás de Aquino y el moderno régimen constitucional* (vibrante y hermosa controversia acerca del Derecho político moderno en sus relaciones con la teoría tomista); y *La Filosofía cristiana y su restauración e Indicaciones sobre la ejecución de la Encíclica «Æterni Patris»* (opúsculos de carácter práctico). El contenido de la producción crítica, apologética e histórica, resumida en las obras que acabamos de citar y a las que deben sumarse multitud de artículos periodísticos de índole análoga, representa el constante y con toda eficacia realizado anhelo de colaborar en la magna labor de cristianización de la ciencia; anhelo que sintetizó el doctor Miralles en el magnífico discurso escrito para el *Certamen de Ciencias Eclesiásticas*, que presidió en Barcelona el año 1907.

Esta cultura solemnemente, y aun oficialmente podemos decir, reconocida en el Congreso internacional de Balme, celebrado en Vich el año 1910, y que cuenta hoy con una pléyade de jóvenes obreros de la idea, quienes, en ignorada comunión de fe restauradora, vienen empalmando, unos tras otros, en la dorada cadena del neo-escolasticismo, no puede en rigor considerarse como característica de Cataluña, ni menos afirmar que represente el pensamiento típico de la tierra. Es más justamente de carácter mundial: viene continuando la tradición balmesiana, viene elaborándose alrededor de los grandes problemas que afectan a la vida de la Humanidad; es obra de trascendentalismo: no responde propiamente a interrogante alguno regional ni casi de época, sino al eterno y universal interrogante de la vida del hombre sobre la Tierra.

*
* *

Las ideas y los hechos que acabamos de exponer constituyen el ambiente social en que se formó el espíritu del insigne Obispo de Vich, Ilmo. Dr. D. José Torras y Bages.

Pero falta todavía un ligero matiz local para que resulte exacto.

el fondo sobre que debe destacarse tan excelsa figura, si ha de ser perfectamente comprendida su obra.

Mientras la lírica del renacimiento catalán cantaba, llena de patrióticas añoranzas, la nostalgia del pasado y las esperanzas del porvenir, sus prohombres más eximios, presintiendo la época de integral reconstitución, en la que sería preciso decirle a Cataluña lo que había sido en el pasado y lo que debía volver a ser en su íntima substancia, y adivinando que al lado de las gloriosas epopeyas habían de surgir las grandiosas síntesis doctrinales, procuraban con paciente solicitud devolver a la luz de la vida los colosales bloques de literatura teológica y los preciados monumentos de jurisprudencia y de psicología social de los siglos XII, XIII, XIV y XV, enterrados bajo las ruinas acumuladas por el Renacimiento italiano y por la Revolución francesa, a fin de que, al aparecer los genios del análisis, hallaran a punto los materiales de reconstrucción.

Y bien, lo que fué labor de preparación en los maestros Aguiló, Rubio y Ors y Milá y Fontanals, llegó a cristalizar en el espíritu del discípulo, en forma tan completa y definitiva, que bien puede ser considerado como primera columna del Renacimiento de su tierra, desde el punto de vista fundamental y etnológico.

Nació el Dr. Torras y Bages en Villafranca del Panadés el día 12 de septiembre de 1846, y, cursadas las carreras de Filosofía y Letras y de Derecho en la Universidad de Barcelona, pasó al Seminario de Vich con el objeto de estudiar la Sagrada Teología, atraído por la fama de dicho Centro docente y por el peculiar cariño con que en él se glosaba y exponía la *Summa Theologica* del Angel de las Escuelas.

Dotado por la Providencia de una vida larga y una salud robusta, y temperamento metódico y laborioso, es la obra del eminente Obispo de Vich verdaderamente enciclopédica; extensa, profunda y armoniosa arquitectura, hija de la más alta y genial visión de Cataluña clásica, contiene todos los elementos de reintegración social, y es, al propio tiempo, el inventario más completo y sintético de los tesoros literarios y científicos de la tierra catalana.

Que bebió abundantemente en las fuentes cristalinas del Doctor Angélico y que llegó a transformar en genio inspirador de sus intuiciones y soluciones luminosas la más pura substancia del tomismo, se echa de ver claramente: desde el punto de vista dialectal, por la armonía sintética, que hace de todas sus obras una bellísima

arquitectura, con la más visible y hermosa unidad de plan; y desde el punto de vista del valor crítico y de la finalidad social, porque, como el Ángel de las Escuelas, arranca de la armonía fundamental entre la Revelación divina y la Razón humana, a favor de cuya doble antorcha penetra en los arcanos del misterio y recorre los senderos todos de la humana ciencia, y emprende luego la apostólica labor de infundir en el movimiento religioso, social y político de su época y de su región el jugo del sobrenaturalismo, basando su actuación cristianizadora en el luminoso axioma: *la gracia no destruye a la Naturaleza, sino que la completa y perfecciona*.

En dos grupos podemos considerar dividida la producción científica del Dr. Torras y Bages: el primero, constituido por la colección de artículos críticos, que luego fueron editados en un volumen con el título de *La Tradició Catalana*, presenta, por decirlo así, el carácter de constituyente, y es el que da más típico y personal relieve a su autor. El segundo, que contiene toda una serie de escritos pastorales y de alta catequesis, puede ser considerado como un comentario y aplicación a las circunstancias del doctrinarismo contenido en el primero.

La Tradició Catalana que, por lo relativo al renacimiento catalán, es una obra definitiva, justa y mesurada, tanto por la claridad y patriotismo sano y sereno con que plantea el problema, como por la valentía y decisión con que lo resuelve y abundancia de datos y profundidad de análisis con que fundamenta la solución, debe considerarse como una de las producciones maestras de la etnología contemporánea, y que con mayor acierto ha logrado conciliar el idealismo de las altas visiones románticas con el empirismo analítico y practicista de la llamada escuela histórica.

Recuerde el lector el problema que se planteaba en Cataluña en el último cuarto del pasado siglo, al concentrarse en sí misma esta belicosa región y disponerse a la vindicación de sus fueros. Pues bien; el mismo problema se plantea el autor de *La Tradición Catalana*, quien dice en su *Introducción*: «*El actual uniformismo se desvanecerá; mas ¿tiene la Región fuerza suficiente para ser el molde social de la generación moderna? ¿Tiene fuerza vital esa forma característica de las pasadas generaciones? ¿Tiene nuestro pueblo un verdadero ser personal capaz de vida propia?*»

A estas preguntas contesta el Dr. Torras y Bages con dos órdenes de consideraciones: doctrinal y exegético, de derecho y de hecho. Estudia primero el valor ético y racional del regionalismo,

para deducir que esta forma de Estado reúne todas las garantías sociales y políticas para que pueda en ella vaciarse la vida de un pueblo, y añade que fué la forma natural y típica de la antigua Cataluña dentro de España. La etnología del Dr. Torras no es la materialista, naturalista o simplemente energética de la llamada escuela del ambiente, apuntada por Stendhal, desarrollada por Próspero Mérimée, y reducida a sistema por Hipólito Taine; concedida su relativa y justa importancia al clima y a la llamada fisiología local, exige para toda nacionalidad un espíritu, como para todo organismo vivo un principio vital; y afirma y prueba que el espíritu del pueblo catalán, principio vital de su sér como unidad social, es el sobrenaturalismo cristiano.

Con esto, no sólo sintetiza la estructura fundamental de la raza, amamantada—como todas sus hermanas—a los pechos de la Iglesia, sino que previene a las generaciones del porvenir contra la labor deformadora que había de echar a perder los generosos esfuerzos de la infancia del renacimiento. Por esta razón afirma muy exactamente que su obra es *la observación de la fisonomía moral de Cataluña con el fin de determinar su tipo y para que nadie pretenda deformarlo*.

Y esta observación de la *faz* de Cataluña constituye la segunda parte de *La Tradición Catalana*, maravillosa historia crítica de nuestros siglos de oro, por donde desfilan en procesión patriarcal las gigantescas figuras de los Oliva y Berenguer, San Raimundo de Peñafort, el Beato Raimundo Lulio, San Vicente Ferrer, Francisco Eximenis, Ausias March, Luis Vives y Jaime Balmes. De todos estos grandes hombres estudia la vida, la orientación y la obra, y a través de su distinta época, carácter, posición social y vocación literaria, descubre en ellos una común igualdad por lo que afecta a la íntima substancia de la raza, de la que son idéntica y genuina representación. En todos esos tipos se muestra la huella de un pueblo que cree sin fanatismos heréticos o cismáticos, ni supersticiones indignas de quien sabe razonar sus creencias sin orgullo; que profesa el activismo prudente y práctico, enemigo de empresas fantasiosas; que siente la más religiosa veneración por la familia y huye de la vida nómada y bohemia; que ama la justicia, la sobriedad, el trabajo y la economía.

Sobre este patrimonio de caracteres y virtudes de raza—concluye el Dr. Torras—habrá de fundamentarse nuestro renacimiento si Cataluña desea volver a ser ella: cristiana, fuerte y próspera.

He aquí simplemente esbozada la obra maestra del Dr. Torras y Bages durante los años que podríamos llamar de su vida oculta. *La Tradición Catalana*, históricamente, es la crítica del pasado, y doctrinalmente, el programa del porvenir. Conforme con la máxima de que *el futuro es el pasado que lucha por ser presente*, en el espíritu del Obispo de Vich revive la tradición de su tierra, no con la fuerza plástica de la novela histórica, sino con el dinamismo de la literatura de restauración, y con esta concepción férrea y austera de la Cataluña antigua quisiera sellar la generación de la Cataluña nueva, a fin de que su porvenir sea su pasado hecho presente.

Producto de un genio profundamente pensador, *La Tradición Catalana* es obra de muy recia musculatura; y como nacida en la tierra del sereno practicismo, es, además, obra de documentación y de finalidad, libre de los utopismos y falsedades de la escuela romántica, y equilibrada por el estudio de la realidad, único freno eficaz contra los sueños imposibles. Porque *La Tradición Catalana* distingue perfectamente entre lo eterno y lo variable de las humanas instituciones; y si cree y proclama que la nueva sociedad ha de renacer en el mismo *espíritu* del pasado (*Attendite ad petram unde excissi estis*—Pensad en la cantera de donde os cortaron—es su lema), no por esto pretende hacer revivir todas las instituciones sociales y políticas de la antigüedad en aquella misma concreción histórica. La tradición afirma que Cataluña fué grande teniendo por base de su grandeza el sobrenaturalismo cristiano; por ambiente, la autonomía administrativa, y por método, el practicismo y la sobriedad. Pues bien; libremos a Cataluña del materialismo o racionalismo ateos, del uniformismo y de la burocracia centralistas, y de las utopías románticas y revolucionarias, y Cataluña volverá a ser la reina del Mediterráneo.

* * *

Este es el Dr. Torras y Bages antes de ser Príncipe de la Iglesia. Al ser investido de esta sagrada magistratura, el eminente pensador catalán se da cuenta de que su misión, por ser *católica* y desde un punto de vista oficialmente docente y pastoral, es, por lo mismo, humanitaria y cosmopolita; y temiendo que su primera idea de restauración de la patria chica resulte mezquina para el marco en que ha de encuadrar su futura actuación, somete a examen *La*

Tradición Catalana. Pero una serena revisión de dicho ideal le confirma en la convicción de que la misión pastoral católica no es incompatible con él; y persuadido de que para laborar por el bien de su diócesis y de toda la tierra catalana, no sólo tiene necesidad de abandonar o rectificar su antiguo programa de acción, sino que puede ser su mejor guía, el nuevo Obispo de Vich se lanza a una sublime y reposada tarea de alto apostolado, y desarrolla el germen de *La Tradición* con los materiales y las energías de un gran publicista, levantando el más robusto y completo monumento doctrinal que produjo hasta la fecha la cultura catalana.

El Dr. Torras y Bages, en esta su segunda fase de aplicación práctica y vulgarización científica, desciende hasta la entraña de la vida moderna, penetra toda su complejidad, recoge las más diversas palpitaciones del tiempo, extiende su mirada al mundo entero para comprender mejor el caso especial de su tierra nativa, y, sin caer en los extremos igualmente viciosos de una excesiva amplitud cosmopolita o de un desmedido raquitismo local, desde las elevadas cumbres de su austero doctrinarismo, baja, por deducción, a las contingencias de la vida, resolviendo los más intrincados problemas que la realidad le brinda, con seguridad dialéctica y dogmática firmeza, por la aplicación del sobrenaturalismo cristiano y del practicismo catalán, bases fundamentales del auténtico espíritu de la región para quien especialmente escribe.

Es el momento augusto en que brotan de su pluma frases llenas de sabiduría y fulgurantes de luz: a) sobre las profundas concepciones de la Teología y Moral católicas, fórmulas de redención humana por la edificación del cuerpo místico de Jesucristo: (*De la Ciudad de Dios y el Evangelio de la Paz; El Símbolo de la Luz; La última Cuaresma del Siglo; El Esposo de Sangre; El Santísimo Misterio; La Eterna Afirmación; La Potencia de la Cruz; La Ciudad Pontifical; De nuestra Filiación; La Inmaculada Concepción y Gracia de una Mujer; El Pan nuestro de cada día; La ley de la Fe; El Amor típico; El Atletismo cristiano; Pan de Angeles; El Santo Sacrificio...*);

b) sobre los grandes problemas de la moderna filosofía en sus relaciones con la estructura íntima del pueblo: (*La única eficacia; El misterio de iniquidad; La confesión de fe; El misterio de la Sangre; La Vida; Orientaciones sin Oriente; Culto de la carne; Ideas que matan e ideas que vivifican...*);

c) sobre la mística cristiana, aplicada a la realización del subli-

me ideal católico en el corazón del pueblo: (*El último Mes de María del siglo XIX; Consagración de los hombres al Sagrado Corazón de Jesús; Beatificación del Mártir Pedro Almató; La Reina de los Angeles; El Rosario, Oración de la Fe; Mes del Sagrado Corazón...*);

d) sobre las orientaciones que impone la época a la actuación del apostolado: (*La música, educadora del sentimiento; La sabiduría de los humildes; Del camino de salvación; Contra la blasfemia; La educación maternal...*);

e) sobre la significación social cristiana de los grandes acontecimientos sociales y políticos de la vida contemporánea: (*La caída de la Francia cristianísima; La victoria del Bruch; La gloria del Martirio, y también El misterio de iniquidad y El misterio de Sangre...*);

f) sobre las altas cuestiones políticas y sociales, en su aspecto doctrinal y de aplicación a la vida: (*El equilibrio en la jerarquía industrial; La clase labradora de Cataluña; La regeneración y engrandecimiento del pueblo, o sea Democracia cristiana; Conducta de los obreros católicos en las circunstancias actuales; Consideraciones sociológicas sobre el regionalismo...*);

g) sobre los más arduos problemas de la filosofía del Arte y de la Crítica estética: (*De la fruición artística; Del Infinito y del límite en el Arte; Del Verbo artístico; Ley del Arte; Misión espiritual del Arte; La Belleza en la vida social; La poesía de la vida; La fuerza de la Poesía; La Fe y la Poesía; Santa María de Ripoll; Rocuberti y Bossuet...*).

Todos los elementos que constituyen el alma de una raza y el espíritu de un pueblo: religión, intelectualidad, estética; sentimientos, costumbres, economía; literatura, arte, tradición; vida social y política, vida devota y mística; vida de relación interregional y mundial: todo lo analiza, en todo se documenta, acerca de todo induce y formula el Dr. Torras y Bages, con la profundidad de un filósofo, con el equilibrio del más sano temperamento y con la templada austeridad y discreta dulzura de quien conoce y se hace cargo de las complejidades de la vida.

Es su método perfectamente dialectal: estudia, ante todo, el aspecto doctrinal de una cuestión; sienta luego los hechos, y formula, como conclusión, las leyes de acción y de vitalidad. Es su criterio siempre uno e invariable: la gracia de Dios depuradora y sublimadora de la humana naturaleza. El espíritu cristiano, espíritu de Verdad y de Luz, de Amor y de Vida, alma de nuestra alma

y principio informador de las gloriosas nacionalidades medioevales, no ya sólo por virtud de su eterna y sobrenatural trascendencia, sino aun por su admirable adaptabilidad a las variabilidades de la vida, es el único que puede devolver a nuestra generación la suprema unidad religiosa, la armonía científica, la divina inspiración artística, la nobleza de ideal, la pureza de costumbres, la sobriedad de la vida, la auténtica floración de las letras y de las artes, el ascetismo y la vida interior, la riqueza, la paz y el bienestar.

He aquí mi humilde síntesis sobre la obra del Obispo de Vich, que, por su profundidad, extensión y pureza, merece ser tenida y consultada como el Evangelionario de la raza. Por ella, el ilustrísimo Dr. Torras y Bages ha de pasar a la posteridad como restaurador insigne del espíritu del pueblo catalán, y su figura ha de aparecer ante el porvenir tan grandiosa y representativa como la de Micer Francisco Eximenis en los días de más alta valoración mundial de la cultura catalana.

BUENAVENTURA PELEGRÍ.

Presbítero.

Lérida y abril 1916.



DE DERECHO ECLESIAÍSTICO

Dudas sobre el uso del Calendario diocesano, examinado y aprobado por la S. Congregación de Ritos. — Rmi. Episcopi dioecesium Vizagapatensis et Nagporensis, qui jam receperunt Kalendarium ad usum ipsarum Dioecesium a S. Rituum Congregatione revisum et approbatum, sequentia dubia pro opportuna solutione eidem S. Congregationi exposuerunt: nimirum:

I. An ejusmodi Kalendarium adhiberi possit ab omnibus sacerdotibus sive saecularibus sive religiosis suae Dioecesis?

II. An titulares Ecclesiarum Cathedralium et Patronus Indiarum debeant ab eisdem sacerdotibus omnibus celebrari cum octava, vel sine octava?

III. An Episcopi utriusque Dioecesis possint mutare Titulares Ecclesiarum sive quia incerti sunt, sive quia nec approbati, vel non habent officium in Kalendario Dioecesano?

Et S. eadem Congregatio, audito specialis Commissionis voto, rescribendum censuit:

Ad I. Servetur decretum de Festis localibus diei 28 februarii, 1914 ad I et III.

Ad II. Serventur Rubricae novissimae ad normam Bullae *Divino afflatu*, Breviarii Romani, tit. IX. nn. 2.º et 3.º

Ad III. Nihil innovetur, si agatur de Sanctis in Martyrologio Romano vel in ejus Appendice approbata insertis. Si vero agatur de Ecclesiis consecratis et de titularibus incertis, proponatur elenchus antiquorum vel novorum titularium S. Rituum Congregationi pro approbatione. Quod si Ecclesia non fuerit consecrata aut solemniter benedicta, ipse Episcopus eam benedicat vel consecret, assignando *Mysterium* vel *Sanctum Titularem* juxta Rubricas et Decreta: prae oculis habito, quod Beatis nec Ecclesiae, nec Altaria dedicari possunt.

Atque ita rescripsit et declaravit, die 5 maii 1916.—A CARD. EP. PORTUEN. ET S. RUFINAE, S. R. C., *Pro-Praefectus*.—ALEXANDER VERDE, *Secretarius*.

No solamente las diócesis de Nagpur y de Vizagapatén, en la India inglesa, han obtenido de la S. Congregación de Ritos la aprobación del Calendario propio, sino todas o casi todas las diócesis de rito latino, Órdenes y Congregaciones religiosas que rezaban por el breviario romano.

A ello las obligaban la Bula de Pío X *Divino afflatu*, 1 nov. 1911, las «Nuevas rúbricas» bajo el título de «Disposiciones temporáneas», publicadas con la misma fecha y, finalmente, el Motu proprio *Ab hinc duos annos*, del 23 de octubre 1913.

Para facilitar a los Ordinarios y Superiores de las Órdenes e Institutos

religiosos, que rezaban por el breviario romano, la obediencia a los Decretos, la S. Congregación de Ritos emanó una Institución el 12 de diciembre 1912, sobre el modo de reformar los calendarios propios, según las nuevas rúbricas, y otra el 25 de julio del mismo año, declarando que era su intención conceder a los Ordinarios y Superiores de las Órdenes y Congregaciones religiosas de rito romano el uso del calendario de la iglesia universal, con la inserción de las fiestas propias de cada iglesia o Instituto religioso si lo pidiesen. Muchas diócesis, como la de Pescia y de Roma, pidieron y obtuvieron el uso del calendario universal; otras retuvieron el calendario diocesano antiguo, reformado según las nuevas rúbricas y aprobado por la S. Congregación de Ritos.

En un principio, las Constituciones del Romano Pontífice y Decretos de la S. Congregación de Ritos no afectaban sino a las diócesis, Ordenes e Institutos religiosos de rito romano; más luego el mismo Pontífice Pío X ensancha el círculo de su reforma y emana el Motu propio *Ab hinc duos annos*, arriba citado, en que autoriza a la S. Congregación para extender la reforma a las Iglesias, Órdenes e Institutos religiosos que tengan rito propio distinto del romano. La S. Congregación de Ritos no se hizo esperar, y el 28 de octubre 1913 emanó un Decreto, mandando a todos los Ordinarios y Superiores de Órdenes e Institutos religiosos de cualquier género, que tuviesen calendario propio, presentarlo a la misma, reformado según la Instrucción del 12 de diciembre 1912, antes del mes de marzo 1914. Todas las Órdenes y Congregaciones religiosas se apresuraron a presentar a la S. Congregación de Ritos su calendario propio, reformado según las nuevas normas, y han obtenido ya su aprobación. La Orden de Santo Domingo obtuvo una dilación en vista de la inminente celebración del capítulo general: ahora que éste se ha celebrado felizmente, creemos que presentará pronto su calendario ya reformado y obtendrá su aprobación.

Habiendo surgido algunas dudas sobre la obligación que los Religiosos podían tener de celebrar las fiestas particulares de cada diócesis, la S. Congregación de Ritos, emanó con fecha 28 de febrero 1914, el Decreto *Rubricae*, que apareció en LA CIENCIA TOMISTA (mayo-junio, 1914) con un breve comentario de su benemérito canonista el P. EMILIO COLUNGA.

Las principales disposiciones de este Decreto que hacen a nuestro caso son tres: 1.^a Las Órdenes regulares de varones, monjas y religiosas pertenecientes a las mismas, han de tener calendario propio y único; 2.^a Las Congregaciones o Institutos religiosos de ambos sexos, aprobados por la S. Sede, si tienen Superior general y además están obligados al rezo del oficio divino, tendrán asimismo calendario propio. El canonista arriba citado duda, con mucha razón, si las Terceras Órdenes Regulares están comprendidas en el primero o segundo artículo. Prácticamente, la duda ha sido ya resuelta por la S. Congregación de Ritos, que aprobó el calendario propio de los Terceros Franciscanos. Especulativamente, puede también resolverse diciendo que si los Terceros tienen Superior general propio van comprendidos en el segundo artículo; si le tienen común con la primera Orden van incluidos en el primer artículo; 3.^a Las Congregaciones e Institutos aprobados por el Obispo o por la Sede Apostólica que no reúnan todas las condiciones expresadas en el artículo segundo deben hacer uso del calendario diocesano con la adición de las fiestas y oficios propios de cada Congregación o Instituto religioso.

En las disposiciones del Decreto *Rubricae*, que acabamos de trasladar se halla claramente resuelta la primera duda propuesta a la S. Congregación de Ritos por los Sres. Obispos de Nagpur y de Vizagapatén, es decir, que solamente las Congregaciones e Institutos religiosos no aprobados por la S. Sede, o que no tienen Superior general, o, finalmente, que no están obligados a rezar el oficio divino, pueden y deben adoptar el calendario diocesano. La razón de esta disposición es clara: pues las Órdenes religiosas y Congregaciones aprobadas por la S. Sede con Superior general están en gran parte exentas de la jurisdicción diocesana, tienen Conventos y Casas en diversas diócesis y carecen de necesaria conexión con ellas. Mientras que las Congregaciones diocesanas tienen conexión íntima con las diócesis en que se hallan.

En cuanto a las Congregaciones religiosas laicales, que no están obligadas al oficio divino, parecía superfluo concederles calendario propio, del cual no había de hacer uso más que el Capellán que les dijera la misa.

También estaba resuelta claramente la segunda duda en las nuevas rúbricas, tít. IX, núms. 2 y 4, donde se dice: 2.º Tanto el clero secular cuanto el regular que usa el calendario de la diócesis, está obligado a celebrar en toda la diócesis el Aniversario de la Dedicación de la Iglesia Catedral y el Titular de la misma con rito doble de 1.ª clase y octava: el clero regular que tenga calendario propio y resida en la diócesis está obligado a celebrar esas mismas fiestas con rito doble de 1.ª clase, pero sin octava; 3.º El clero secular y aun el regular que usa el calendario diocesano celebrará con rito doble de 1.ª clase y octava la fiesta del Patrón principal del pueblo, ciudad, diócesis, provincia o nación donde se halle: con el mismo rito, pero sin octava, celebrarán dicha fiesta los regulares de ambos sexos que tengan calendario propio. Esta misma disciplina tenía vigor antes de las nuevas rúbricas, como puede verse en varias resoluciones de la S. Congregación de Ritos.

En cuanto a la tercera duda y su resolución, hemos de notar: *a*) que los Obispos pueden y deben asignar a las iglesias que consagran o bendicen solemnemente un título o Patrón; *b*) que el titular o Patrón de la iglesia, y lo mismo de los altares, no puede ser un Beato o Venerable simplemente (S. C. de Ritos, 23 enero 1740 y 11 abril 1840), ni un Santo del antiguo Testamento (S. C. de Ritos, 3 agosto 1697), a menos que haya autorización de la S. Sede; *c*) que la iglesia puede dedicarse a una persona creada, atributo o prerrogativa de la misma, como a S. José, su Patrocinio, Decolación de S. Juan, etc., o a una persona increada, misterio, cosa sagrada, v. g: al Espíritu Santo, a la Natividad de la Virgen, a la S. Cruz, etc.; *d*) que la persona increada, misterio de persona creada o increada, y cosa sagrada a que se dedica la iglesia, se llama titular de la misma, y no Patrón, porque no puede interceder; más si es persona creada, entonces se llama indistintamente titular o Patrón; *e*) que el titular o Patrón de una iglesia puede ser uno o varios, ya sea que se rece de ellos en el breviario *per modum unius*, ya sea que tengan oficio propio y distinto; *f*) que se debe rezar todos los años del titular o Patrón de la iglesia consagrada o bendita solemnemente y celebrar su fiesta con rito doble de 1.ª clase y octava; *g*) que los Obispos no puedan sin licencia de la S. Sede quitar, poner o añadir un titular o Patrón a una iglesia o altar, si no es en el tiempo de su consagración o bendición; *h*) que la S. Sede se ha mostrado siempre muy cautelosa y remitante en cambiar o añadir un titular al ya existente, consideran-

do este acto como injurioso al primer titular (S. R. C., 6 septiembre 1884, 16 enero 1885 y 11 marzo 1848). Guyet, en su libro *Heortologia*, cap. IV, cuestión 4, califica una tal acción de sacrilega.

Anotado esto, fácil es comprender la razón porque la S. Congregación de Ritos ha respondido que, tratándose de titulares o patronos *inciertos* de iglesias consagradas, los Obispos no pueden resolver nada, sino que han de exponer el caso a la S. Sede y esperar su fallo. Si se trata de titulares o patronos *ciertos* de iglesias consagradas, incluidos en el Martirologio romano o en su apéndice, los Obispos no pueden cambiarlos por la sola razón de que no están aprobados por la S. Sede para aquella iglesia o no tienen oficio propio en el calendario diocesano.

Esta última respuesta de la S. C. de Ritos da ocasión a dudar: si los Obispos pueden por sí mismos cambiar los titulares de las iglesias, cuando sus nombres no estuvieren impresos en el Martirologio romano o sus apéndices como puede suceder con las iglesias de antiguo consagradas o benditas. Nosotros entendemos que, aun en este caso, los Obispos no pueden cambiar el titular de la iglesia, ni añadirle otro, por la sencilla razón de que esta materia de mudar títulos y alterarlos está reservada a la S. Sede.

Dudas sobre la misa votiva del Corazón de Jesús y sobre las preces que se han de decir al fin de la misa.—A S. Ritum Congregatione sequentium dubiorum solutio expostulata ut:

I. An Missa Votiva Ssmi. Cordis Jesu, a Leone Papa XIII concessa pro qualibet Feria Sexta, quae prima in unoquoque mense occurrit, prohibita sit in omnibus Festis Domini, juxta Decretum n. 3712 diei 23 junii 1889; vel tantum in Festis Christi Domini, ad mentem novarum Rubricarum tit. IV, n. 7, tit. VI, n. 4 et juxta Notanda in Tabellis n. 8?

II. An Preces post Missam omittere debeat Sacerdos, qui Sacrum facit in Oratorio cujusdam Communitatis Religiosae, dum ipsa Communitas vel lectioni meditationis, vel alteri Missae assistit, vel ad recipiendam Sacram Communionem accedit, vel pias preces in communi recitat?

III. An liceat Preces omittere in fine Missae quae celebratur in altari Ssmi. Sacramenti, si immediate post eam Sacra Communio administranda sit?

Et Sacra eadem Congregatio, audito voto specialis Commissionis respondendum censuit:

Ad I. Negative ad primam partem: affirmative ad secundam.

Ad II. Negative: et in casa Preces praescriptae recitentur submissa voce tam a Sacerdote celebrante quam a clerico seu inserviente vel tantum respondente; et dentur Decreta, praesertim Decretum de precibus in fine Missae recitandis diei 20 junii 1913.

Ad III. Negative juxta Decretum suprarelatum, et in casu Ssma. Eucharistia administretur post Preces.

Atque ita rescriptis ac declaravit, die 2 junii 1916.—A CARD. EP. PORTUEN. ET S. RUFINAE, S. R. C., *Pro-Praefectus*.—ALEXANDER VERDE, *Secretarius*.

Dos palabras nada más sobre este Decreto, que de suyo es ya bastante claro.

Las citas de las nuevas rúbricas en la primera duda no corresponden a las que aparecieron en el *Acta A. Sedis* con la publicación de la Bula *Divino afflatu*, sino a las rúbricas que se hallan estampadas en la novísima edición del breviario romano.

La respuesta dada a las dudas segunda y tercera viene a deslindar los términos dentro de los cuales se ha de entender tal Decreto del 20 de junio 1913, de la misma Congregación. Este Decreto, cuyo comentario, hecho de mano maestra, apareció en LA CIENCIA TOMISTA (septiembre-octubre 1913, pág. 105), concede que se omitan las preces después de la misa prescritas por el Papa León XIII, «cuando ésta se celebre con alguna solemnidad, o le siga inmediatamente alguna sagrada función o devoto ejercicio en el cual tome parte el celebrante antes de retirarse del altar». Como estas palabras podían dar ocasión a algunos para una interpretación errónea y demasiado lata, la S. Congregación quiso atajarles el camino, declarando que no se entiende por misa solemne en orden a omitir las preces finales la que se celebra en el oratorio de una Comunidad religiosa, mientras ésta atiende a la lectura de la meditación, oye otra misa, se acerca a recibir la comunión o reza algunas preces devotas en común. La razón es clara, porque dicha misa ni es conventual ni equivale a la conventual que debe decirse en la iglesia con la asistencia e intervención activa de la Comunidad. Además, el rezo de algunas oraciones piadosas, la meditación durante la misa, la asistencia pasiva de la Comunidad y la recepción de la comunión, son actos concomitantes a la celebración de la misa y ordinarios que no bastan a hacer solemne la misa. Lo mismo debe decirse de la misa que se celebra en el altar del Santísimo Sacramento a la que sigue inmediatamente la distribución de la comunión.

Interpolación de las fórmulas deprecativas enriquecidas con indulgencias. —Preguntado el Santo Oficio *si las fórmulas deprecativas indulgenciadas por la S. Sede pierden las indulgencias por cualquier interpolación*, después de discutir la duda en el Congreso plenario, tenido el 21 de junio 1916, decidió que: «Cualesquiera fórmulas de preces, alabanzas, invocaciones y demás indulgenciadas por la S. Sede, pierden enteramente sus indulgencias por cualquier adición, substracción e interpolación». Esta resolución fué aprobada y confirmada por el Santo Padre el 22 de junio del mismo año.

¿Qué razón movió al Santo Oficio a tomar una decisión tan severa? El evitar abusos y la irreverencia en que necesariamente incurrirían los que se atreviesen a añadir, quitar o torcer el sentido de las fórmulas deprecatorias que antes de indulgenciarlas, somete la S. Sede a un diligente examen, como lo expresa el mismo Santo Oficio.

Dos dudas surgen de la lectura del precedente Decreto: 1.ª Si toda clase de preces, sean breves o largas, pierden sus indulgencias por cualquier interpolación; 2.ª Si pierden únicamente las indulgencias concedidas por la S. Sede, o también las episcopales.

A la primera duda se debe responder que sólo las preces breves y no las largas pierden sus indulgencias mediante la interpolación: 1.º Porque tanto la pregunta hecha al Santo Oficio cuanto la respuesta decisiva hablan de fórmulas deprecativas, y las fórmulas suelen ser breves; 2.º Porque cuanto más breves son las fórmulas tanto más se las somete a un examen minucioso; 3.º Porque la palabra «demás» usada en la respuesta del Santo Oficio no recae sobre las inmediatamente precedentes: «preces», «alabanzas», «invocaciones», sino sobre «cualesquiera fórmulas».

A la segunda duda respondemos que las preces interpoladas pierden *sólo* las indulgencias concedidas por la S. Sede y no las episcopales, porque

tan sólo de aquéllas habla el Decreto; 2.º Porque los Obispos no suelen someter a tan minucioso examen las preces deprecatorias antes de indulgenciarlas, y por consiguiente, interpolándolas no se comete tanta irreverencia; 3.º Porque el declarar cuándo se pierden las indulgencias es propio de quien las concede. Sin embargo, si la interpolación fuese de tal naturaleza que cambiase enteramente el sentido de las preces indulgenciadas, éstas perderían las indulgencias, no sólomente papales, sino episcopales.

FR. AMADOR DE LOS RÍOS.

Roma, 9 de agosto 1916.



CRÓNICAS CIENTÍFICO-SOCIALES

ESPAÑA

La huelga de los ferroviarios.—En los primeros días del pasado julio, cuando la Compañía de ferrocarriles del Norte ni tiene material ni vías suficientes para transportar la inmensa multitud de viajeros que buscando un verano agradable acuden a sus estaciones a pedir billete..., los empleados de esta Compañía, directa o indirectamente manejados por la Unión General de Trabajadores, anunciaron que el día 11 se declararían en huelga. Hay que advertir que el personal de la Compañía del Norte asciende a unos 27.000 hombres. No todos los obreros de la Compañía estaban conformes con esta decisión; pero los que por voluntad no quisieron aceptarla hubieron de someterse a ella por el terror y por la fuerza. Solamente el Sindicato católico de ferroviarios de Valladolid, y los que con él se ampararon, pudo resirtir a los huelguistas, permaneciendo en sus puestos. Los revoltosos trabajaron también lo indecible por extender la huelga a otras Compañías, pero sin éxito; pues tanto los de la de Madrid, Zaragoza y Alicante como la de los Andaluces y otras de menor importancia respondieron que ningún agravio tenían que vengar por parte de las Compañías, permaneciendo en sus puestos. Lo que complicaba más la huelga de ferroviarios era otra de metalúrgicos de los Altos Hornos de Bilbao, que se resolvió, sin embargo, a poco de comenzar aquélla, y otra de cargadores y obreros de puerto, que no llegó a tomar grandes proporciones; y sobre todo, la de mineros de varias cuencas de Asturias. Todo esto constituía una terrible amenaza para el comercio y para una porción de industrias, que, a poco que continuara la huelga, aunque sólo fuera por falta de carbón, hubieran tenido que cerrarse.

Vista la gravedad que podía alcanzar el conflicto, el gobierno tomó desde el principio graves medidas para conjurarlo, movilizando desde luego, el batallón de Ferrocarriles, que puso a disposición de la Compañía; movilizando también a los obreros reservistas que se habían declarando en huelga obligándoles así a permanecer, sujetos a la disciplina militar, en sus puestos—con lo cual, más el contingente de ferroviarios católicos que rechazaron la huelga, la Compañía tuvo ya mucho personal con que atender a las necesidades más urgentes—; y, por último, suspendiendo (el 13) las garantías constitucionales y resignando en la Autoridad militar el mando.

La opinión habíase declarado esta vez casi unánime contra los huelguistas,

y aplaudió las medidas coercitivas del Gobierno. Tanto más cuanto que se decía que la huelga era de carácter revolucionario—pues apenas se sabía, ni sabían ellos mismos, lo que querían los obreros—; y hasta se susurraba si obedecía a manejos y a dineros de otras naciones, interesadas en crear a España conflictos interiores para obligarla a marchar por ciertos caminos.

En estas condiciones, la huelga se dió desde el principio por fracasada. La Compañía del Norte estaba recibiendo todos los días nuevas ofertas de personal, que acudía de todas partes. Y a los huelguistas hubo de tenderles el Gobierno mismo una mano para que fuera menos resonante su derrota. Se comenzó a decir que el Gobierno sometería la cuestión a un arbitraje, y que el encargado de dictar el laudo sería el Instituto de Reformas Sociales; pero la Compañía, negó que pudiera darse tal arbitraje, porque ella ni lo había pedido ni lo aceptaba. Entonces el Gobierno declaró que lo que se pedía al Instituto era sólo un informe técnico para que el Gobierno, asesorado de este modo, pudiera dar por decreto la solución definitiva de este caso y de otros semejantes. La cuestión, pues, fué al Instituto cuando ya propiamente la huelga estaba resuelta y perdida y los servicios normalizados—hacia el 18 de julio—; el Instituto informó, y sobre ese informe dictó el Gobierno un decreto con carácter definitivo, que es o que ha venido a salir como substancia de esta huelga.

Las peticiones de los huelguistas, resumidas, eran: 1.^a Carnet de libre circulación. — 2.^a Que el despido de obreros se verifique por medio de tribunales de que formen parte obreros de la misma categoría. — 3.^a Derecho del obrero a ser asistido por médicos distintos de los de la Compañía, y deber de ésta de reconocer sus dictámenes. — 4.^a Que a nadie se despidan sin formación de expediente. — 5.^a Que la Compañía publique anualmente un boletín de antigüedades y servicios de sus obreros. — Y 6.^a un aumento de 0'50 pesetas de jornal. El Instituto, con buenas palabras, rechazó todas estas peticiones, recomendando algunas, como la publicación del boletín y el aumento de jornal, no en 50 sino en 25 céntimos.

Pero detrás de todo esto había algo que al fin vino a ser la verdadera substancia de la huelga. La Compañía del Norte no ha querido nunca reconocer personalidad ni conceder beligerancia a las sociedades que forman sus obreros ni entrar con ellas, en cuanto tales, en negociación alguna. Sus obreros y empleados son siempre para ella algo amorfo e inorgánico. Los obreros tenían como ideal predilecto, porque en él ven una arma excelente de combate, este reconocimiento de personalidad a sus asociaciones. Y en esto es en lo que tuvieron más de su parte al público, al Instituto de Reformas Sociales y al Gobierno, el cual, con fecha 5 de agosto dió un decreto obligando al reconocimiento de ésta personalidad de las asociaciones obreras y dando a éstas como órganos autorizados para intervenir en la solución de todo conflicto. Las sociedades, sin embargo, en estos casos obrarán sólo por virtud de mandato especial, y las Compañías estarán obligadas a aceptar el entrar con ellas en negociaciones. Si no fuera posible entablar éstas o no diesen, una vez entabladas, resultado satisfactorio, las sociedades obreras tendrán la obligación de dar parte de lo ocurrido al Gobierno, y éste lo pondrá en manos del Instituto de Reformas Sociales, para buscar una solución, que podrá imponerse por ley o por decreto, obligando a las partes a aceptarla. Con todo esto, como se ve, se hace forzosa la negociación y el arbitraje, y se trata de hacer imposibles los

conflictos violentos en todas estas cosas referentes a servicios públicos, **que es a lo que se concreta este Real decreto.**

Otra consecuencia importante hay que subrayar entre los resultados de esta huelga, y es la presentación en público del Sindicato de ferroviarios católicos, cuya actuación noble y valerosa le atrajo numerosísimas simpatías. El público, las Empresas y el Gobierno, quizá por primera vez, comenzaron a ver claro que frente el Sindicalismo rojo no hay más muro de defensa y contención que el Sindicalismo blanco. El Sindicalismo católico preséntase hoy ya pujante y como fuerza con la que en todo momento hay que contar, en el terreno agrario; pero en el campo industrial está muy a los principios todavía, porque cuando los católicos despertaron ya tenían adelantado mucho en este camino los de enfrente. Sindicatos de ferroviarios católicos, había varios constituidos, pero sin relación unos con otros y de no mucha fuerza considerados aisladamente. Ahora ya comienza a hablarse de federarlos todos, o de que por lo menos procedan siempre de común acuerdo. La principal dificultad para que por ahora la federación se realice entre ellos es que están constituidos sobre bases muy distintas, como ocurre, por ejemplo, con el Sindicato libre de ferroviarios de Madrid, organizado sobre bases de sindicalismo puro según el programa del P. Gerard, y el Sindicato de ferroviarios católicos de Valladolid, constituido un poco más a la antigua. Este, sin embargo, fué el que ahora se puso a la cabeza del movimiento y dió de sí una fe de vida espléndida y llena de esperanzas.

Cuando la tormenta estaba todavía comenzando, al ver que los obreros de las otras Compañías ferroviarias se negaban a ir a la huelga, se creyó que los obreros y empleados de la Compañía del Norte eran los peor tratados, y hubo periódico que llegó a pedir—creyendo interpretar la mente de los huelguistas—que se aequiparase a los obreros del Norte con los de Madrid, Zaragoza y Alicante, por ejemplo. Mas ese mismo periódico tuvo bien pronto que rectificar porque resulta que apenas hay Empresa, ni en España ni en el Extranjero, que trate mejor a sus empleados que esta Compañía del Norte, a la que aflúan aún obreros colocados en otras Compañías. Pasada la tormenta, la Compañía del Norte hizo publicar un folleto haciendo un poco de historia acerca del trato que a su obreros viene dando. Desde las columnas de algunos periódicos se quiso rectificar un poco algunas de las cosas de este folleto, dándoles al menos interpretación distinta; pero estas rectificaciones nunca pasaron de cosas muy de forma o de detalle, y la Compañía salió de todas estas lides muy honrada. Del folleto en cuestión pudiéramos extraer muchas cosas interesantes; pero esto nos llevaría demasiado lejos. Estamos en un período de grande fermentación industrial en España; y es preciso que los mismos obreros se convenzan, que con estar todos los días poniendo dificultades a las Empresas el capital se retrae, la industria languidece, y ellos mismos son los que más pierden.

Estudios nuevos.—En Vigo se acaba de crear una escuela de *estudios para pilotos y oficiales de submarinos*, que ha abierto sus cursos con unos cincuenta alumnos destinados a formar las dotaciones de los submarinos de nuestra escuadra. El Gobierno español ha comprado ya un submarino a los Estados Unidos, y tiene varios en construcción en nuestros arsenales. Se dice que el submarino será el arma defensiva de las naciones débiles. Si el elemento hombre,

tan importante en esta clase de buques, resulta, España podrá, con poco coste, ponerse en condiciones de defensa, por medio de escuadrillas de submarinos, frente a cualquier adversario.

— A la Escuela de aviación de Cuatro Vientos (junto a Madrid) también se le ha dado el doble carácter de civil y militar, tendiendo a facilitar así la unificación y organización de todos estos elementos para un caso necesario. La de Barcelona sigue, sin embargo, con carácter civil solamente.

— También se ha creado una nueva Universidad, con profesorado interino por ahora, en Canarias, cuando no hace un año todavía que se creó la de Murcia. Con esta multiplicación de Universidades a estilo antiguo, no creemos que la ciencia ni la cultura nacional salgan ganando gran cosa.

— Bastante más importante es la Universidad comercial que se va a crear por iniciativa particular en Bilbao, y que ya para octubre, en locales provisionales, pues piensa construir con gran magnificencia edificios propios, anuncia la apertura de sus cursos. Fúndase esta *Universidad comercial* con un cuantioso legado de D. Pedro y D. Domingo S. de Aguirre, siendo el ejecutor del proyecto su sobrino D. Pedro de Icaza y Aguirre. La Universidad comercial «viene, según los fundadores, a despertar iniciativas, a elevar la consideración social del comercio, poniéndolo, no sólo como una práctica utilitaria, empírica y rutinaria, sino como objeto de estudio científico y culto, como base de formación de quien sepa luego desarrollarlo, utilizando los medios que la Naturaleza le ofrece y sabiendo implantar las industrias y relaciones que el ambiente le permite..., no separando la formación económica, sino animándola con la sana formación moral y religiosa, sin la cual ni hay probidad mercantil ni la vida económica cumple sus destinos de medio de abastecimiento para que se desarrolle la más levantada vida esperitual del hombre. Por eso el Patronato de la Fundación Vizcaína Aguirre ha encomendado, como garantía de acierto, la dirección científica de su obra a los Padres de la Compañía de Jesús, quienes gustosos se han encargado de ella, buscando la colaboración de eminentes profesores seculares, para formar entre todos una obra, que por ahora será única en España, capaz de competir con las mejores del Extranjero...

En esta Universidad comercial habrá una *preparación*, en que se estudiará Geografía, Historia, Contabilidad, Derecho natural, Francés, Alemán, Mecanografía, Taquigrafía y Dibujo. Cuatro cursos generales, al fin de los cuales se obtendrá la Licenciatura, con las asignaturas siguientes: Economía, Geografía económica, Derecho mercantil, Seguros, Transportes, Industrias, Idiomas, etc. Y un curso, finalmente, de especialización para recibir el grado de Doctor sobre una de estas cinco *especialidades*: Industrial, Mercantil, Naviera, Consular, Finanzas o Hacienda, y Actuariado. La educación ética de los alumnos se procura con clases de Apologética y Moral intercaladas entre los demás estudios.

Además, se instalará en la Universidad un museo comercial, y funcionará un escritorio comercial, para complemento de los estudios prácticos. Y el que sea precisamente Bilbao el sitio elegido para instalarla, es también un acierto.

Legados para enseñanza.—El español D. Pedro Codina Vila, residente en Buenos Aires, ha entregado al representante de España en aquella República, con destino a fines de enseñanza, un millón de pesos para España en general,

otro millón para Barcelona, medio millón para Lérida, y otro medio para Cervera (Lérida), entre otros legados de menos importancia.

— En la Universidad de Barcelona acaba de fundar también el Dr. Esquerdo tres becas con una renta de unas 3.200 pesetas anuales en conjunto, producidas por un capital de 100.000 pesetas nominales en papel del Estado. Es la primera fundación de este género que se hace en las Universidades del Estado después de la desamortización. En otros tiempos se había generalizado mucho el crear becas y hacer donativos y legados a las Universidades y demás centros docentes. En los últimos tiempos todo eso había desaparecido, porque los Gobiernos no inspiraban confianza. Bueno es que vuelva a encauzarse en ese sentido la opinión; mas los católicos no deben olvidar que si quieren tener instituciones docentes *católicas*, cosa que tantísimo influye en la marcha de los pueblos, ellos han de crearlas, y en la naciente Universidad católica de Madrid no hay aún más que tres cátedras dotadas.

Academias.—La de Ciencias Morales y Políticas saca a concurso los siguientes temas: 1.º «Estudio histórico-crítico de las doctrinas de un filósofo español.» Las memorias se presentarán antes del 30 de septiembre de 1917. Se concederá un premio de 2.500 ptas. en metálico medalla de plata, diploma y 200 ejemplares impresos.—2.º Monografías sobre Derecho consuetudinario y Economía popular. Todo como en el tema anterior.—3.º «El Panamericanismo y el porvenir de la América española.» Premio: 2.500 ptas. en metálico, diploma e impresión de la Memoria premiada. El plazo de presentación es hasta el 30 de septiembre de 1919.—4.º «La función del juez en la elaboración del Derecho positivo.» Premio: 3.000, diplomas e impresión de la Memoria premiada. También hasta el 30 de septiembre de 1919.

— La Academia de Ciencias de París, en la sesión del 24 del pasado julio, ha concedido el premio de Henry de Parville, de 1.500 francos, a nuestro gran Torres Quevedo, de quien hace muy poco hemos hablado en estas crónicas, por su máquina calculadora para resolver ecuaciones algebraicas.

—Esta misma Academia ha nombrado a nuestro gran histólogo D. Santiago Ramón y Cajal académico correspondiente de la sección de Anatomía y Zoología. A propósito de este nombramiento dice en *Le Temps* nada menos que Edmundo Perrier lo siguiente: «La sección de Anatomía y Zoología ya de antes lo tenía puesto en la lista; y cuando ésta fué puesta en el cuadro negro, para que cada uno pueda, antes de votar, conocer los nombres de los nuevos académicos, un matemático me preguntó: ¿Por qué no le nombran ustedes asociado extranjero? Este título, en efecto, asimila totalmente a nuestros nacionales los sabios extranjeros a quienes se concede... No le hemos nombrado asociado extranjero, a pesar de merecerlo de sobra, porque la costumbre quiere que antes se sea correspondiente... Aunque ha obtenido un premio Nobel, su nombre no es de los que el gran público aclama, pero su obra contiene en germen la más profunda quizá de las revoluciones que hayan amenazado a la antigua filosofía: la explicación de la génesis del pensamiento... La obra de Ramón y Cajal no es de pretensiones filosóficas, es decir, no pretende adivinar cómo se piensa...; se limita a estudiar, por los procedimientos más delicados, los instrumentos materiales del pensamiento: los centros nerviosos...» Perrier sigue haciendo notar las consecuencias de los estudios de Cajal relativas a la explicación de los instintos, del sueño, etc., y de los horizontes grandiosos

que abrió para la Ciencia. En cuanto a amenazar a la antigua filosofía con la más profunda quizá de las revoluciones con una nueva explicación de la génesis del pensamiento, podemos esperar tranquilamente. ¡Tantas veces se ha anunciado en vano el fracaso y la destrucción de esa filosofía antigua y siempre perenne!...

Analfabetismo en España.—Acaba de publicarse el 2.º tomo del censo de población de España en 31 de diciembre de 1910. No es mucha precisamente la rapidez con que el Instituto Geográfico y Estadístico hace estos trabajos—sin duda por razones desgraciadamente tan atendibles como la falta de personal, etcétera—; pero si al fin estuvieran bien y fueran completos... Basta comparar estos censos con los de Alemania, por ejemplo. La publicación de este tomo ha servido para que por toda la Prensa corra una noticia dolorosa, mucho más dolorosa por la forma irracional e incompleta con que se presenta. Se dice, por ejemplo, en este tomo, y los periódicos todos repitieron, que en España hay un 59 % de analfabetos... Y algunos periódicos se consolaban diciendo que desde 1910 este número ha decrecido mucho, lo cual claro está, que es indudable. Pero ¿a quién se le ocurre comparar las listas de alfabetismo con las de la población total?... ¿O es que se supone que los niños han de nacer sabiendo ya el alfabeto?... Si se tratara, por ejemplo, de saber la talla de los españoles, ¿se diría que el 63 %, v. gr., no pasan de un metro, haciendo entrar hasta a los recién nacidos? No, sino que se tomarían las listas de habitantes que por su edad debieron ya alcanzar su desarrollo completo. Tratándose de instrucción, exactamente lo mismo. Nos dice el censo que en España hay ocho millones y pico de habitantes que saben leer y escribir; pero como no sabemos cuántos millones de habitantes *adultos* tiene España, no podemos en manera alguna saber cuántos analfabetos *adultos* hay entre nosotros. Que es lo interesante, pues no creo que a nadie le importe saber que unos seis o siete millones de niños menores de diez años ni saben leer ni escribir, para firmar los padrones. Y luego nos horrorizamos al comparar nuestras cifras con las de Alemania, por ejemplo, donde hay un 1 ó un 2 por mil o por diez mil de analfabetos, sin tener en cuenta que allí nunca se hacen estas porcentuales con respecto a la población total, so pena de que ya nacieran sabiendo leer los niños.

Caja postal de Ahorros.—En los pocos meses que lleva esta institución de existencia, ya está dando una nota consoladora respecto al resurgimiento de España. Desde el 12 de marzo al 12 de julio se han realizado en ella 111.372 primeras imposiciones, con un valor de más de 6 millones y medio de pesetas; y 166.324 segundas imposiciones, con un valor de más de 2 millones de pesetas. Esto aparte de otras operaciones que también la Caja realiza. Todo esto es el ahorro del pobre, para quien ha sido creada.

Segunda Asamblea nacional de La Unión Apostólica.—Se celebrará en Zaragoza hacia la mitad del próximo septiembre, o sea del 17 al 20, precedida de unos Ejercicios Espirituales. En el programa de la Asamblea encontramos temas interesantísimos y de verdadera trascendencia. Entresaquemos algunos. De la Sección 1.ª: II. Vida común: medios de implantarla, aun en poblaciones de escaso vecindario... IV. Hospederías para Sacerdotes... (en ciudades grandes, como Madrid, es evidente su gran necesidad). VIII. Conveniencia de seguir teniendo como órgano de la Asociación la *Revista Parroquial* o de crear una revista propia y más ex profeso dedicada a cuanto a La Unión Apostólica se

refiera. Sección 2.^a: IX. Adaptación del plan de vida de La Unión Apostólica a los seglares deseosos de mayor perfección en su estado. X. Cultivo de vocaciones eclesiásticas en la parroquia principalmente.... XIV. Formación de maestros católicos.... XV. Modos de reclutar catequistas y estimularlos a la constancia. XVII. Las proyecciones luminosas en el Catecismo.... XVIII. Necesidad de las instituciones postescolares.... La labor de La Unión Apostólica se va silenciosamente desarrollando, pero es de las más beneficiosas para el Clero, y por el Clero para la sociedad. Pasada la Asamblea, volveremos a ocuparnos de ella y de sus resultados y conclusiones.

El problema del carbón.—Al fin, también en España ha tenido el Gobierno que ordenar la reducción de las horas del alumbrado, con el objeto de ahorrar carbón. La reducción consiste en apagar desde las once de la noche en adelante, en el alumbrado público de todos los Ayuntamientos de España, la mitad de los focos o luces eléctricas o de gas, siempre que el fluido sea producido por vapor. A pesar de ser España una nación cuya producción carbonífera pudiera bastar perfectamente a su consumo, el caso es que hasta ahora veníase importando de Inglaterra casi la mitad del necesario para cubrir las necesidades nacionales. En 1913 se consumieron en España 6,4 millones de toneladas de carbón, de las que 2,7 millones había sido importado. En 1914, permaneciendo casi igual el consumo, disminuyó la importación en más de 200.000 toneladas; y en 1915 el carbón importado no llegó a 2 millones de toneladas, pasando de 4,3 millones de toneladas el extraído de minas españolas. En el corriente año de 1916 se calcula que el aumento de producción nacional ascenderá a unas 600.000 toneladas, aproximándose la producción total a los 5 millones; pero, como se ve, aún le falta bastante para atender suficientemente a las necesidades del consumo. Y como ahora del Extranjero apenas se puede traer carbón, y esto a precios fabulosos, de 100 pesetas para arriba la tonelada, resulta que el carbón sube sin cesar de precio, arrastrando consigo en esta subida otra porción de artículos, pues apenas hay industria para la que el carbón, como factor más o menos principal, no se necesite. He aquí una de las causas del encarecimiento de la vida.

Pero ¿por qué, si España puede producir mucho más carbón del que produce, no se intensifica en mucho mayor escala la producción, hasta llegar al límite necesario de bastarse por lo menos a sí misma?... Los mineros se comprometen a hacer llegar en plazo corto la producción a ese límite si el Gobierno les pone en condiciones. Al parecer, las dificultades principales para que este aumento de producción no sea tan rápido como fuera de desear, son: primera, la escasez de picadores, que para la mayor parte de las minas no se improvisan, porque necesitan un aprendizaje relativamente largo y, a ser posible, deben entrar en la mina de muy jóvenes; segunda, la falta de cierto material que nos venía del Extranjero, de donde ahora es imposible traerlo, aunque tampoco es este material necesario a todas las minas; y tercera y más principal, la escasez de los transportes, pues, aún hoy, hay mucho carbón almacenado en la boca-mina, que, por falta de medios de transporte, no es posible hacer llegar a su destino. Es decir, hoy quizá no, pues la huelga de mineros de Asturias, a que anteriormente hicimos referencia, se calcula que impidió extraer de las minas, en esos pocos días que duró, unas 10.000 toneladas. Lo que por encima de todo hace falta es la construcción de nuevos ferrocarriles. De Asturias, por ejem-

plo, sólo uno, el de Pajares, sale hacia el interior de la Península; y en esta misma provincia hay regiones enteras riquísimas en mineral, como toda su parte occidental, absolutamente incomunicadas, a pesar de estar aprobado hace años un ferrocarril secundario, que la cruza, viniendo a enlazar con la red general en Ponferrada, desde San Esteban de Pravia, como puerto de salida. El ministro de Fomento piensa activar ahora mucho la construcción de obras públicas, aunque sólo sea para evitar la emigración de brazos; veremos cuánto ganan al fin con ello los transportes cuya intensificación constituye hoy, seguramente, la necesidad nacional más apremiante.

Ferrocarriles.—Las Compañías de ferrocarriles van todas en alza por lo que hace a sus ingresos. Véanse algunos datos referentes al primer semestre del corriente año, respecto de las principales Compañías. La del Norte, que tiene en explotación 3.681 kilómetros, con un material móvil de 889 locomotoras, más de 2.000 coches de viajeros y más de 20.000 vagones, en números redondos, ha tenido, desde 1.º de enero hasta el 20 de julio—, incluyendo, como se ve, el plazo de la huelga, que la hizo perder mucho—, un ingreso bruto de 86,9 millones de pesetas, con un aumento de 8 millones sobre el ingreso obtenido en igual período del año anterior de 1915. La de Madrid, Zaragoza y Alicante, con 3.664 kilómetros en explotación, ingresó, hasta el 30 de junio, 72,2 millones de pesetas, con un aumento de 9,3 millones sobre igual período del año anterior. La de Andaluces, con 1.261 kilómetros, ingresó 17,5 millones, con cerca de 3 millones de pesetas de aumento. Y así todas las demás. Aun la de Medina del Campo a Salamanca, como ejemplo de Compañías pequeñas, pues sólo explota 77 kilómetros, y que también tuvo una huelga, ingresó, hasta el 10 de julio, 673.000 pesetas, con un aumento de más de 78.000. Y así, en todas los órdenes de actividad en que se fija la vista, se nota ahora en España un rápido progreso.

Capital extranjero en España.—El capital extranjero empleado en España asciende a unos 1.800 millones de pesetas. De éstos, sólo en ferrocarriles y tranvías hay empleados unos 185 millones; en alumbrado eléctrico, 140 millones; en industrias metalúrgicas, 12, etc. La nación que tiene más capital invertido en España es Bélgica, pues tiene más 959 millones, o sea, más de la mitad de todo el capital extranjero. Después viene Inglaterra con 500 millones; Francia con 340; Alemania con 24 millones, etc. Hay una gran tendencia a nacionalizar todas estas empresas y valores, tanto por parte de nuestros capitalistas como por parte del Gobierno.

Nuevas industrias.—Tenemos a la vista una porción de datos acerca de las industrias nuevas que se van creando en Barcelona para producir objetos que antes importábamos del Extranjero. Las principales de estas nuevas industrias son de *productos químicos y sus derivados*, ramo en el cual Alemania era la exportadora universal para todas las partes del mundo. «Las varias fábricas de colores y aceites de anilina, dice una revista a este propósito; las de productos nitrogenados y nitratos; las de abonos químicos, resيناتos para pastas de papel, emulsiones sensibles para fotografía, tintas y lacres..., son otras tantas brechas de mayor o menor importancia abiertas en el bloque de las importaciones extranjeras»... «Bullen en Barcelona los negocios pequeños, modestos, los negocios inferiores al millón de pesetas; pero en cuanto se necesita transformar una sociedad colectiva en anónima, con un capital de alguna importancia, o establecer negocios que no se pueden hacer, por su magnitud, con

el esfuerzo individual y en forma colectiva, hay que acudir al capital extranjero». Esto último, que resulta mucha verdad en Barcelona, ya no lo es tanto en las provincias del Norte, donde hay mucha más decisión para organizar grandes empresas anónimas. Y si en Barcelona ballen los negocios modestos, por Bilbao y por Asturias bullen también, pero ya no tan modestos muchos de ellos.

Comercio exterior. — Nuestro comercio exterior sigue en alza. En el primer semestre del año actual ascendió la importación total, excluyendo la de metales preciosos, a 485 millones de pesetas, contra 514 y 588 en igual período de 1914 y 1915, respectivamente. Y esta baja en la importación proviene, casi exclusivamente, de la baja en la importación de artículos fabricados—baja de 80 millones de pesetas—que ahora se producen en España, dejando aquí toda la ganancia de su fabricación. En cambio, la importación de oro en pasta y en moneda, pasó, de 5 y 54 millones en los años anteriores, a 156 millones en el último semestre. Por el contrario, la exportación subió de 467 y 622 respectivamente, a 677, siendo también los artículos fabricados y las substancias alimenticias las principales causas del aumento.

Beneficios de las Compañías navieras. — Con motivo del ya tan discutido proyecto del ministro de Hacienda, de poner un impuesto sobre los beneficios extraordinarios producidos a causa de la guerra, han ido saliendo a luz las cifras de estos beneficios de una multitud de Empresas. Véanse aquí sólo los relativos a algunas Compañías navieras de Bilbao: Sota y Aznar, con un capital en acciones en 1913 de 11,5 millones de pesetas; obtuvo en 1915 una ganancia de 8,9 millones, o sea, un interés de un 77 por 100; La Unión, 9 millones, produjo 1,8 con un casi 21 por 100; Olazarri, con 3,4 millones de capital, produjo en 1915, de ganancia, 3,5 millones con un interés de 103 por 100; La Internacional alcanzó un interés de 222 por 100; La Bat, un 248 por 100; y algunos vapores sueltos como vapor *Kataliñ*, con un capital de 170.000 pesetas, produjo 538.000, es decir, un 316 por 100. Estos beneficios son verdaderamente fabulosos; pero hay que tener en cuenta que muchas de estas Compañías tuvieron muchos años de no pagar interés alguno.

FR. A. G. M-R.

ITALIA

La vida nacional en Italia, como en las demás naciones beligerantes, se concentra todo en torno a la guerra, de la cual no es nuestro propósito hablar. Los otros sucesos de carácter social son escasos en número y en importancia, y los dejamos para otra crónica. En esta vamos a dar a nuestros lectores una idea de la organización profesional católica de Italia. Puede muy bien servir para estimular en España más y más la acción de los católicos en este campo importante de la organización social. La hermandad de raza, de cultura y de fe y la semejanza de estado social entre nuestra patria e Italia puede hacer más instructivas las lecciones de las experiencias en cosas tan delicadas y que demandan, más que alta especulación, sentido práctico basado en la experiencia. Además de esto, la acción más inmediata que la Santa Sede ejerce en la dirección social de Italia da también a esto una importancia mayor desde el punto

de vista católico. La fuente principal de nuestras informaciones será las lecciones que la Semana social católica celebrada en 1911 en Asís consagró a la Organización social. En ella se dejó ver las doctrinas de los sociólogos católicos italianos sobre la cuestión debatida, sus direcciones prácticas, los resultados adquiridos y los ideales que se intentan (1).

Unión profesional.—La unión profesional es «una asociación natural, permanente, autónoma, resultante de las reciprocas relaciones entre los dedicados a un arte o profesión determinada y que componen en ésta una *clase* distinta, con el objeto de representar, proteger, favorecer en forma colectiva sus comunes intereses morales, jurídicos, económicos, coordinados a los intereses de las otras clases en la misma profesión y en la entera jerarquía social.» (Toniolo.) Mas brevemente, es «una asociación encaminada a protección de los intereses profesionales entre las personas que ejercen la misma profesión o profesiones semejantes o profesiones convergentes al mismo producto». Es *natural* porque es una expansión de la familia, es *permanente* porque en el movimiento de los individuos se conserva la entidad social y es *autónoma* porque satisface a los distintos intereses y necesidades de los varios grupos en el seno de la convivencia social. El ánimo de estas asociaciones está en la *conciencia de la solidaridad* entre los miembros, la cual no puede existir sin una afinidad de intereses materiales y de sentimientos morales. De este principio se han de tomar las normas para la constitución de las varias asociaciones, de suerte que resulten homogéneas, compactas y efectivas. Los fines de la unión son: *dar una representación colectiva* a las clases obreras ante las otras clases sociales o entre los Poderes públicos; promover sus intereses materiales, civiles y espirituales en justa coordinación con los intereses de las demás clases. Lo cual excluye el principio socialista, que mira a la clase obrera como si sola constituyere la sociedad y a ella debieran subordinarse todas las otras clases.

Diferencia entre la unión profesional y las demás.—La *unión profesional* se distingue esencialmente de la *unión económica* que mira sólo los intereses materiales, como el ahorro, el crédito, el consumo. Pero hay algunos intereses que pueden considerarse como esenciales a la unión; v. gr.: seguro en caso de enfermedad, de accidentes profesionales, de vejez, de desocupación, etcétera. Se distingue de la *unión política*, y así la unión profesional puede muy bien ser *apolítica*, es decir, que en sus estatutos excluya toda filiación política, toda contribución a un partido político, la presentación de candidatos para elecciones políticas, etc.; así como puede ser verdadera unión profesional, la que, admitiendo socios de determinado partido político, busque, no los intereses políticos de éste, sino los profesionales de los socios. Se distingue la *unión profesional* de la *unión moral* encaminada a fomentar la moralidad pública o a ejercitar los actos de alguna virtud, como son las sociedades contra la pornografía, contra la trata de blancas, la sociedad protectora de animales, etc. E igualmente se distingue de la *unión religiosa* que tienen por objeto el culto de Dios, la veneración de algún santo o actas que miran sólo los bienes sobrenaturales; v. gr.: las cofradías de la buena muerte.

(1) *L'Organizzazione Professionale. Lezioni tenute alla Settimana Sociale di Assisi (24-30 Settembre 1911)* de A. Boggioni, G. Toniolo, M. Chiri, A. Pottier, L. Colombo, A. Medri, J. Mario Sacco, I. Rosa. 1912. Firenze.

El confesionalismo.—El punto más delicado en la unión profesional es el que toca a su confesionalismo, o sea, en términos concretos, a su profesión de católico. Los socialistas, para desacreditar las organizaciones católicas, procuran confundirlas con las asociaciones de política católica o de religión. La relación entre las uniones profesionales y la política y religión católica no puede ponerse en duda, pues radica en la misma naturaleza del hombre uno e indiviso, que debe ordenar toda su vida al fin sobrenatural, que es Dios. Pero esto no quiere decir que se hayan de confundir esas tres cosas. Los obreros católicos tienen derecho a mirar por sus intereses profesionales y formar las oportunas sociedades como los patronos, los comerciantes, etc.; tienen derecho a mirar por los suyos, siempre que en esas uniones sigan las normas de la moral cristiana. Estas pueden en el caso reducirse a dos: 1.^a, que las referidas asociaciones se propongan un *fin* y conformarse con la moral evangélica y que los *medios* fijados para obtenerle estén en armonía con esa misma ley; 2.^a, que las dichas asociaciones no constituyan por sí un peligro grave y próximo para la fe y la piedad cristianas.

En virtud del primer principio, las asociaciones católicas se distinguen de las socialistas en que las nuestras tienden a la perfecta concordia de las varias clases sociales hechas para vivir unidas con vínculos de caridad y de justicia en el seno de la misma sociedad y de la misma Iglesia; mientras que los socialistas consideran las clases patronales como enemigos que es preciso destruir en pro de la clase obrera. La moral católica tiende a fijar un salario justo para la mano de obra, reservando también su justa compensación al capital; mientras que la doctrina socialista enseña que al obrero pertenezca todo el fruto del trabajo y nada deja al capital.—Cuanto a los medios que para obtener estos fines se deben adoptar, la doctrina católica emplea las conciliativas, y sólo en caso extremo apela a la huelga, que es arma del obrero, la cual se debe emplear con las condiciones determinadas; en vez de esto, los socialistas rehuyen los medios de conciliación y de paz, prefiriendo la huelga guerrera llevada al extremo. La doctrina católica mientras defiende los derechos de la clase obrera no deja de mostrar sus limitaciones, que son los derechos de las clases patronales; mientras que el socialismo sólo reconoce en el obrero derechos y predica en el patrono deberes.

En virtud del segundo principio, las asociaciones católicas se distinguen radicalmente de las socialistas, las cuales, inspiradas en doctrinas materialistas y movidas por la masonería, tienden a la descristianización del pueblo, son instrumento de la política anticristiana y sólo predicán la neutralidad cuando necesitan paliar en medio de las sociedades cristianas sus propios intentos.

Si, después de esto, alguno quisiera saber si las uniones profesionales, *fuera de los intereses específicamente tales*, no deban ocuparse también de los intereses espirituales de los socios, la práctica respondería suficientemente. Atendida la unión estrecha que en la realidad existe entre la vida material y la vida moral y religiosa, no puede menos de acaecer que las uniones profesionales instituidas, promovidas y fomentadas por católicos de fe sincera, que a su labor social se consagran llevados del amor de Dios y del prójimo, sean de una eficacia potentísima para preservar las clases obreras de la propaganda sectaria, para quitar muchos obstáculos que a la piedad cristiana se oponen, y para fomentar el amor de una religión que no por tener los ojos puestos en el

cielo se desentienden de los bienes de la tierra. Esto debe necesariamente ocurrir más en aquellas naciones en general católicas, y en las cuales, sólo con el cebo de las ventajas temporales, logran las sectas arrancar la clase obrera a la fe cristiana.

Si de la concepción teórica pasamos a la actuación práctica de las uniones católicas, éstas para serlo de veras deben conformarse a las direcciones concretas dadas por la Santa Sede en cumplimiento de su misión doctrinal, y obedecer a la autoridad de los obispos para el mantenimiento de la disciplina concorde y sólida. Esta pide que *de regla general* no se reciban en las asociaciones profesionales, sino los socios que profesen la religión católica. El título de *católica* expresado en el nombre, pero más aún en la acción intensa inspirada por la fe cristiana, es la más sintética expresión de las precedentes condiciones.

Los fines de la unión profesional.—Los fines inmediatos de la unión profesional se concentran en torno a uno, que es el *contrato del trabajo*. En contra de la vieja economía liberal, que predicaba el *libre* contrato del trabajo convenido entre el patrono capitalista y el obrero destituido de toda fuerza; la unión social busca agrupar los obreros, darles fuerza y personalidad jurídica a fin de que puedan tratar con el patrono de igual a igual, discutir con plena libertad las condiciones del trabajo y obligarse colectivamente a cumplir lo contratado. Es el único medio de dar al obrero la verdadera libertad en disponer de su trabajo, del cual depende su vida. Pero este contrato requiere un estudio previo de las condiciones de la industria, estudio hecho con los conocimientos técnicos necesarios para una justa apreciación de los derechos de ambas partes contratantes. El precio de este trabajo debe responder a las necesidades del obrero y de la familia que tiene derecho a constituir. El contrato debe ser obligatorio a ambas partes contratantes, las cuales, para esto, deben gozar de plena personalidad jurídica y poder responder de las consecuencias de su contrato, a fin de que no se vea en la sociedad civil entidades que reclaman derechos sin deberes, que intentan imponer condiciones y no quieren soportarlas, que exigen resarcimiento de daños y no tienen con que reparar los que pueden cometer. Para garantizar la libertad del contrato, es preciso conceder a la unión profesional el derecho de defensa, con la negación del trabajo, o sea la huelga, cuando las vías de conciliación no basten a llegar a un justo acuerdo.

Este contrato tiene además de las ventajas indicadas, la de dar mayor firmeza a los salarios, mayor uniformidad al contrato del trabajo; contribuye a fijar equitativamente los precios de los productos industriales, especialmente de aquellos en que el principal elemento de coste es la mano de obra. Junto con el contrato del trabajo debe ir el de las condiciones en que éste se debe ejercer, condiciones de duración, tiempo, de lugar, etc., de modo que el obrero pueda desarrollar su actividad sin perjuicio de su salud o de los otros deberes o intereses.

Otro fin importante de favorecer al obrero y hacer más estimable su trabajo es el fomento de la educación profesional. La mejora del contrato no se ha de buscar sólo a expensas del capital. Una buena educación del obrero, que le hace más hábil y perfecto en su profesión, es el mejor medio para avalorar más el trabajo con provecho de ambas partes contratantes. Y es muy de notar que las uniones profesionales ponen medios muy aptos para extender y fomentar

entre sus socios la instrucción profesional. Otros fines, como la defensa jurídica o consulta de los socios, el socorro mutuo en caso de enfermedad, las cámaras de trabajo, el seguro para la vejez, etc., son asequibles a las uniones profesionales, contribuyen a inspirar la solidaridad y a realizar el ideal de la asociación.

Modos de organización.—El modo considerado por los hombres de acción social, como el único conducente a los fines de la asociación profesional, es la agrupación de aquellos elementos dedicados al mismo oficio, u oficios semejantes, o a oficios que concurran al mismo producto. La razón de esto es que es el único medio de dar unidad y fuerza a las asociaciones, ya que la fuerza nace de la unión, y ésta reclama unidad de intereses, afinidad de condiciones, semejanza en el modo de ser. Es también este el único modo de eliminar las contradicciones y los intereses encontrados, que fácilmente se originan entre gentes del mismo oficio o de oficios análogos. Esta asociación debe comenzar por ser local, en la cual los socios se conozcan, conozcan sus inmediatos asuntos y puedan tomar parte activa en las elecciones y en las consultas o acuerdos en que la asociación deba comprometerse. Pero la asociación local no podría reunir la fuerza necesaria para realizar los fines de la unión profesional. Se requiere la federación gradual y ascendente hasta llegar a constituir los sindicatos nacionales, que junten en un haz las fuerzas de la nación, que pueda hacer valer sus derechos ante el Poder público, tomar parte en los consejos y en las informaciones del Estado, etc. Las asociaciones, para ser homogéneas, es preciso que sean de solos obreros, pero por encima de estas asociaciones obreras deben existir otras mixtas compuestas de delegados de la clase obrera y patronal, las cuales, de común acuerdo, entiendan en la resolución pacífica de los conflictos, en hacer las informaciones a veces necesarias y fomentar la paz que ha de reinar entre las varias clases sociales.

Estado general de la asociación profesional en Italia.—Los socialistas han sido en Italia, como en todas partes, los que han comenzado a organizar los obreros; así no es de extrañar que sus asociaciones sean más numerosas. Contaban en 1910 cerca de 500.000 socios, divididos en *Cámaras de trabajo* y *Federaciones nacionales de oficios*, y constituían más de la mitad de los obreros organizados. Es de notar que hay grande irregularidad en el ascenso o descenso de estas asociaciones, motivada sin duda por las crisis que atravesó y atraviesa todavía hoy el socialismo italiano. Las demás agrupaciones independientes alcanzan en el mismo año casi a 400.000 socios. En esta categoría entran las asociaciones católicas, las cuales, si bien hayan comenzado tarde, son en muchos ramos comparables en número y fuerza con las socialistas. El ilustre sociólogo Mario Chiri, perdido para la acción católica en la flor de los años, nos ha dejado una estadística de las asociaciones católicas profesionales existentes en Italia hasta 1911. Su estudio es sobremanera interesante para demostrar la actuación práctica de las doctrinas atrás expuestas y los resultados de sus doctrinas.

La obra de Chiri contiene los datos sobre 374 organizaciones católicas puramente profesionales, con un total de 104.614 socios, de los cuales 67.466 pertenecen a la industria y 37 148 a la agricultura. No entran en esta cuenta las asociaciones, bastantes en número, que sólo por extensión se ocupan de los intereses profesionales. Las organizaciones estudiadas sancionan, generalmente, en sus estatutos la *confesionalidad*, o más sencillamente (131 de 198

examinados) declaran tomar como norma directiva los principios de la moral cristiana y el programa social cristiano aplicado a los intereses profesionales; en pocos casos (31 de 198 examinados) pónese la confesionalidad como condición de admisión de los socios, y poquísimos (7 de 198) imponen la obligación de la práctica cristiana. Algunos excluyen la confesionalidad explícitamente (4 de 198) o tácitamente (23 de 198). En cambio, se declara frecuentemente que la organización no debe tener carácter político. Todas estas asociaciones son de fundación reciente. Las más antiguas remontan a 1894; en 1901 ascendía su número de 54 a 84; en 1907, de 183 a 257; y en 1910, de 321 a 374. Es una escala ascendente que augura días felices a las asociaciones católicas. De las 374 sólo 4 son, según estatutos, mixtas, es decir, que admiten obreros y patronos, pero en realidad no constan sino de obreros. Estas asociaciones son, en su mayoría, ligas locales formadas por los obreros de una sola profesión, o de obreros de varias profesiones divididos en secciones profesionales. Frecuentemente se hallan federados con los de la misma provincia, diócesis o región, o se adhieren a otros federativos centros. Sólo existen hasta el presente seis federaciones nacionales: el *Sindicato textil italiano*, el *Sindicato nacional de los ferroviarios católicos*, la *unión nacional postelétrica*, la *Federación nacional de los obreros botoneros*, la *Federación nacional de empleados y dependientes* y la *Federación nacional de la aguja*. Las cuatro últimas son de fundación todavía reciente.

La distribución geográfica nos muestra la máxima intensidad en la Lombardía, que tiene 57.870 organizados, o sea cerca de la mitad del número total, y en el Veneto, donde ascienden a 18.950. Sigue luego Sicilia, que cuenta 6.397; en las demás regiones decrece el número. Cuanto a las industrias, la que más contingente suministra es la textil, con 33.402 socios; la agricultura suma un total de 37.000, distintos en las varias clases que componen en Italia la clase agrícola, pequeños propietarios, renteros, colonos, etc.

La actividad de las asociaciones católicas. — El obrar sigue al ser, dicen los filósofos, y para conocer mejor la naturaleza y el espíritu de las organizaciones católicas es preciso darse cuenta de su acción en el campo profesional. Muéstrase esto en las huelgas sostenidas en los conflictos obreros en que han debido intervenir. Unas 65 organizaciones con un total de 48.207 socios han tomado parte en 114 huelgas, de las cuales 36 tuvieron un éxito completamente favorable, 37 parcialmente favorable y 5 negativo. Los conflictos obreros en que 112 organizaciones con 78.856 socios tomaron parte llegan a 175, de los que 99 tuvieron un resultado completamente favorable, 59 parcialmente favorable y 6 negativo. Todas estas agitaciones van siempre llevadas a cabo en términos pacíficos, procurando siempre emplear los medios de conciliación y no acudiendo a la huelga sino en caso extremo, la cual es también observada sin violencias de ningún género. En caso de huelga, las asociaciones reparten, por lo común, subsidios a los huelguistas de los fondos de la caja común. En muchos casos, las asociaciones católicas han hecho causa común y se han adherido a las huelgas de asociaciones extrañas o de obreros no organizados; y no pocas veces han intervenido como árbitros para conciliar los conflictos de otras asociaciones.

El balance de 1910 nos da para 107 organizaciones 83.670 liras, de las que un 63 % proceden de las cuotas de los socios. Los gastos en el mismo año suben a 62.543 para las mismas organizaciones, de las que se empleó 14 % en

propaganda, 24 % en huelgas y agitaciones. Las cuotas, que de ordinario mensuales son bajas, y oscilan entre 0,20 liras y 20, 40 anuales, y para el mayor número entre 0,50 y 4 liras.

Manifiéstase la actividad de asociaciones en la colocación ejercitada por 105 con 42.520 socios, subsidios de desocupación hecho por 47 con 19.307 socios, instrucción practicada por 190 con 79.543 socios, para escuelas elementales, profesionales, de dibujo, de labores femeninas, con bibliotecas, periódicos, opúsculos de propaganda, etc.

FR. A. CUETO, O. P.

FRANCIA

Una carta de Benedicto XV. — Plácenos dar noticia en nuestra crónica de una carta dirigida por el Soberano Pontífice de Roma a nuestro amigo el P. Eduardo Hugon, uno de los escritores más esclarecidos del campo escolástico.

Ha tratado casi todas las doctrinas teológicas en el discurso de sus obras múltiples desde las *Questions d'actualité sur le modernisme* hasta las *Merveilles de la cause instrumentale*. Últimamente, en seis grandes volúmenes escritos en latín, ha dilucidado todas las cuestiones filosóficas. A propósito de esta obra le ha escrito Su Santidad Benedicto XV la carta a que nos referimos (1).

Dos pensamientos notables se destacan en ella: que la verdadera piedad debe fundarse en la sana teología, y que es una labor de gran mérito y necesidad extrema *vulgarizar* las doctrinas de Santo Tomás de Aquino. No deben ser patrimonio de unos pocos, sino de todos los hombres; y para ello *transcribir*las en lenguaje que todos lo entiendan y lo lleguen a sentir. También ha trabajado en este sentido el P. Pègues y otros insignes dominicos franceses. La guerra ha interrumpido esta labor que continuaba ardorosamente una juventud sabia. Ya cayeron algunos en las trincheras, muertos o mal heridos... Es una desgracia, ¡pero también es una obligación sagrada dar su sangre cuando la Patria nos la pide! ¡Gloria a los héroes!

De nuestro Episcopado. — Es admirable el espíritu de abnegación y de sacrificio, de plegaria y de patriotismo que reina en todo el Episcopado de la primogénita de la Iglesia; tan admirable es, como imposible resulta el afán de compendiar los hechos y palabras más notables en este intervalo de tiempo. Como muestra, aduciré las palabras del nuevo señor Arzobispo de Rouen, que al tomar posesión de su Silla pronunció un discurso sobresaliente reclamando, en nombre de Dios, la unión de todos en defensa de los desvelos de la justicia y de la libertad, en loor de la exaltación patriótica que vibra hoy en todos los pechos franceses. Más «por encima del patriotismo, añadía el ilustre Prelado, más altos que los intereses sacratísimos de la Patria más amada, están la religión, los intereses eternos. Dios no ha hecho irreconciliables cosas tan bellas. Nada, por el contrario, sirve tanto al progreso de los pueblos como el sentimiento religioso, ni ama nadie tanto a su país como el que ali-

(1) Puede verse el texto de esta carta en el número anterior de LA CIENCIA TOMISTA, páginas 475-76 (N. de la D.)

menta su patriotismo con la fe y la esperanza en otra vida mejor. ¿Cuándo reconocerán, pues, *todos* los franceses que Dios es el Señor Soberano y que, según la expresión de San Luis *Sire Dieu*, debe ser el primero y más esmeradamente servido? ¿Cuándo se manifestarán como fieles guardadores de la justicia los unos para con los otros y respetuosos con su común libertad? Francia, entonces, no tendrá nada que temer. Volverá a ocupar su puesto de honor al frente de las naciones, ese puesto que le corresponde en justicia por haber cumplido durante siglos, por todo el mundo, las «gestas de Dios». Esta es nuestra ardiente súplica. ¡Qué satisfacción, patriótica y religiosa, sería la nuestra si pasada la terrible tormenta de ahora nos concediera Dios atender nuestra plegaria!»

Esta es también la aspiración de todos los nobles franceses que aumentan de día en día.

Del mundo social. — Completando las informaciones dadas en crónicas anteriores, quiero recoger algunos datos muy curiosos que nos ofrece M. Finot en un detallado artículo de *Le Revue*. El cuadro que nos ofrece en estos momentos Francia, aun sin mirar los campos de batalla, es aterrador. Cada año se lleva la tuberculosis a 100.000 franceses, jóvenes muchos de ellos, y todos efecto del alcoholismo. Entre los locos dan una proporción los alcohólicos de 75 por 100; de entre los criminales, asesinos, atentadores contra el pudor, incendiadores voluntarios hay el 50 ó 60 por 100. Entre los mendigos hace estragos el alcohol; por cada 100 detenidos por delitos más o menos graves, se encuentran 70 u 80 alcohólicos. También estropea a los niños: de cada 100 ataques de epilepsia y cretinismo se deben al alcohol lo menos 60. El alcoholismo ha costado a Francia, desde el año 1871, más vidas que las guerras del 70 y del 914 reunidas las dos: ¡pasan aquellas víctimas de cien mil millones! El trabajo francés da un rendimiento en un casi 60 por 100 menor que el del trabajo alemán, merced al alcoholismo. Y la vida también se acorta.

Si no se cortan de raíz los orígenes de este mal, si no se destierra para siempre el alcoholismo, nuestro país se irá consumiendo y despoblando y destruyendo lentamente.

El que quiera gritar ¡viva Francia!, debe antes gritar ¡muera el alcoholismo!

Congreso socialista. — Con una frecuencia que escandaliza a los buenos patriotas, conmovidos por la batalla de Verdun, vienen reuniéndose los socialistas en Congresos. Cada tres meses los celebran. Mientras todos los Partidos políticos enfundan sus espadas y sus lenguas en estos momentos de lucha, los socialistas no cesan de vociferar. Se ha sometido a votación la cuestión de la defensa nacional. Por 1.824 votos contra 1.075 aprobaron llevar al fin dicha defensa; pero quedó al aire este espectáculo bochornoso de más de 1.000 representantes que ya se cansan de que otros se sacrifiquen por la Patria. Más se cansarían si se sacrificaran ellos. Este Congreso constituye una vergüenza. Además se ve otro peligro mayor, que es la ausencia de toda reprimenda pública por los atropellos alemanes en los departamentos del Norte. Indudablemente hay virus germánico en la sangre del socialismo francés. Lo extraño es cómo se toleran tan imprudentes manifestaciones.

Exposición de Horticultura. — A pesar de las tristezas de la guerra, que ha privado a los campos de tantos brazos jóvenes, se ha celebrado este año,

por la *Sociedad Nacional del Horticultura de Francia*, la Exposición que otros años celebraba puntualmente y que fué suprimida en los dos últimos. No revestía la grandiosidad y hermosura de antes, pero pudimos admirar en las bellísimas instalaciones en los jardines y *parterres* improvisados en el hotel de la calle de Grenelle, los progresos de nuestra admirable agricultura, que no sólo atiende a las necesidades urgentes, sino a los elementos de recreo y adorno. Esta Exposición de flores y de frutos se ha visto muy concurrida. Se han vendido muchos vales para la tómbola, en que se rifaban plantas y objetos de arte, destinándose todos los productos a los heridos de la guerra.

La Sociedad de Economía Social.—Las reuniones anuales celebradas por esta benemérita institución, fundada por Le Play, han revestido singular importancia este año por el asunto tratado y los personajes que en su desarrollo intervinieron. El asunto era: *La familia francesa en el día siguiente de la guerra*, es decir, cuando alboree la paz (¡dichoso día!), y los oradores más valientes han sido el ilustre ministro belga Carton de Wiart, el insigne académico René Bazin y M. Isaac, presidente prestigioso de la Cámara de Comercio de Lyon.

El día de la paz, decía el gran Ministro de Bélgica, traerá una verdadera revolución, un cambio radical de cuanto existe. Permanecerá el hombre, el derecho, los dogmas. Todas las renovaciones habrá que canalizarlas dentro de esos elementos persistentes, y entre ellos la familia, piedra angular de la ciudad, alma del patriotismo: ¿qué es la Patria, sino la tierra de nuestros padres?

Alabó mucho el carácter de la familia francesa, el tesón y las virtudes de las mujeres. Pero dijo lo que todos sentimos: que es preciso redimir la familia, salvarla de la inmoralidad, del juego, del alcoholismo, del éxodo rural, de la falta voluntaria de hijos... Aquí engarzó su discurso M. Bazin, que con un estilo magistral habló del deber de multiplicación que debe existir en la familia cuyos enemigos son la falta de amor a las leyes de Dios y de la Naturaleza. Si la religión se amara y practicara más, ese peligro desaparecería. «El principal causante de la guerra ha sido esta inmoralidad, porque si nuestras familias tuvieran tantos hijos como tienen las familias de nuestros enemigos, jamás se hubiera atrevido Alemania a declararnos la guerra.» Esta sentencia es triste... y verdadera. Con estadísticas completó los razonamientos teóricos de Bazin, el orador M. Isaac, presidente de la obra *La plus grande Famille*. Esta institución está formada por padres y madres de familia que tienen más de cinco hijos. Este año se ha establecido una serie de premios para las familias más numerosas del frente. Los primeros que ofrecieron 500 francos cada uno fueron el cardenal Sr. Amette y el general de Castelnau. Hay premiadas de 13, 14, y 15 hijos, y se advierte que todas hablan muy bien de Dios y de su providencia: son agricultores.

Entre las Memorias presentadas al Congreso de esta Sociedad merecen mencionarse la de Nicolle, *La familia y la ley del trabajo*, donde cuenta los horrores de la invasión germana en nuestros ricos territorios del Norte. Los precios son carísimos y los impuestos atroces, disminuyendo considerablemente la riqueza pública. Otro de M. P. du Maroussem, sobre *La familia y la legislación fiscal*, que originó luminosas discusiones sobre la variación legal que traerá la guerra. En la sesión de clausura presentó su *Memoria* el Sr. Massa-

buau sobre *Las leyes contra la familia: las reformas necesarias*. Esta legislación se refiere principalmente al matrimonio y a los niños.

Digna es también de mención la relación enviada por Brun, relativa al *Regionalismo y la familia numerosa*, donde afirma y prueba que la guerra nos ha traído el convencimiento de lo necesaria que es una profunda transformación administrativa. El departamento, tal como lo creó la Revolución, es el símbolo de una mala organización; es preciso sustituir el departamento por la región. Este pensamiento lo amplificaba, adaptándolo a todos los matices de la vida nacional.

Del mundo científico. Nueva Sociedad.—Bajo la presidencia del Dr. Enliart, del Museo del Trocadero, se ha formado una Sociedad para la defensa e ilustración del arte nacional francés, con objeto de nutrirlo de nuestras tradiciones clásicas y librarlo de las influencias extranjeras. Esta simpática Sociedad apelará a todos los medios para hermosear nuestras Bellas Artes, haciéndolas, efectivamente, *nuestras*. Fomentará el turismo para que se conozcan mejor las riquezas arquitectónicas, pictóricas y escultóricas que hermosean nuestro suelo; protegerá las obras de arte; publicará libros bien ilustrados que vulgaricen su conocimiento y estimulen su aprecio; reconstituirá leyendas y episodios de historias locales, cantos del pueblo, etc.

La Universidad Católica de Lille.—Según el *Bulletin de Guerre*, que se publica en Limoges por el vicerrector Mgr. Dutoit, se cuentan en las filas de combate 1.173 hombres de los agregados o estudiantes en esta Universidad Católica, algunos de ellos fallecidos y otros heridos o enfermos en hospitales. De la Universidad han salido para los ejércitos en guerra 12 capellanes titulares o voluntarios, 24 capitanes, 105 subtenientes, 30 aspirantes o adjuntos, 110 segundos oficiales. En Sanidad Militar hay cuatro médicos mayores de primera clase, un farmacéutico, también mayor, de primera clase; 16 médicos mayores de segunda clase, 146 médicos y farmacéuticos y 99 médicos auxiliares. En Administración e Intendencia hay 18 ocupados; y los muertos, heridos y desaparecidos llegan a 119, por este orden: Facultad de Teología, Letras y Ciencias, 16; Facultad de Derecho, 60; ídem de Farmacia y Medicina, 12; Industrias y Comercio, 31. Clara muestra del valor desplegado por estos profesores y estudiantes católicos la da la noticia de sus recompensas. A pesar de ser quienes eran, lograron 17 cruces de la Legión de Honor, 11 condecoraciones militares y 146 Cruces de Guerra. Estadísticas análogas podían admirarse de todas las Universidades católicas de Francia.

Conferencias.—Aparte de las de carácter religioso y patriótico debemos mencionar algunas de señalada importancia. Sean las primeras las dadas por el canónigo Pisani en el *Instituto Católico de París* acerca de Mgr. Affre, célebre Arzobispo de París, los detalles principales de su vida y de sus obras admirables. Ante auditorio muy escogido fué exponiendo en varios sermones las iniciativas que en el orden religioso, científico y social tuvo aquel Prelado clarividente.

—En el *Museo de Artes decorativas*, como complemento de la Exposición de Arte litúrgico que allí se celebró, se han organizado series de conferencias importantes. Mgr. Batiffol dió la primera acerca del *Origen de los trajes litúrgicos*, y M. Eulart dió otra serie sobre «el vestido litúrgico según la estatuaría y la cerámica».

El Manifiesto a Bélgica.—Hemos leído, con grande admiración y simpatía, el homenaje dirigido por los católicos españoles a la infortunada Bélgica. Los comentarios no pueden ser más lisonjeros hacia el noble país, nuestro vecino, sobre todo entre personas que llevamos en el corazón los mismos sentimientos religiosos.

España, la caballeresca, no podía dejar sin protesta una violación tan grave del Derecho como es la realizada en territorio belga contra la Ciencia y la Monarquía. Los firmantes del documento, sabios y literatos, en número de 500, representan un poderoso núcleo de opinión que nos agrada mucho por lo que es y representa para nosotros. Ese documento, llevado por Deploige y Brifant a la Biblioteca de Lovaina, cuando se restaure, y puesto en una vitrina, será el monumento mejor erigido en loor del alma noble del pueblo español.

Los dos puntos que abarca el homenaje, a saber: 1.º Violación de la neutralidad belga y actitud defensiva tomada por Bélgica después de la invasión de su territorio. 2.º Hechos criminales imputados al invasor después de haber quebrantado la resistencia de Bélgica; ambos puntos están tratados con lucidez, serenidad y tal vez un poco de cobardía. Si allí supieran lo que sabemos aquí, más amargamente se hubiera mojado la pluma de los católicos españoles.

El Papa y «Le Temps».—Muchas veces, siempre que de lejos se le ofrece ocasión o él maliciosamente la busca, desata el gran diario parisiense sus iras contra el Pontífice de Roma. Así satisface sus odios calvinistas. Informaciones tendenciosas, ironías procaces, telegramas a medio aclarar, mentiras manifiestas o disimuladas, a todo acude para sus propósitos sectarios. El discurso pronunciado por Su Santidad ante los niños de Roma que el domingo último de julio aplicaron su comunión por la terminación de la guerra, fué un discurso lleno de toda suavidad y ternura, palabras y sollozos, quejas a los hombres y esperanza en los niños, a eso se reducía todo.

Pues *Le Temps*, y vemos esto los católicos con grande pena, se levanta en improperios contra el Papa, quitándole el derecho de juzgar ni de sentenciar sobre hecho ninguno; su labor es rezar y gemir; no puede opinar quién es el agresor ni quién es la víctima. Y a propósito de esto dice que los tres *internacionalismos* que ahora esclavizan al mundo, con la guerra se destrozarán. Y esos internacionalismos son: el católico, el del trabajo y el del capital. En cuanto a los dos últimos, ya se lo dirán los socialistas; es decir, ya se lo empezó a decir M. Vandervelde al afirmar: «nosotros no olvidamos la Internacional, y no la olvidaremos jamás». Los católicos esperamos tranquilos la profecía de *Le Temps*. Nunca la influencia internacional del Soberano Pontífice llegó a más altura que ahora, y seguirá en aumento después de la paz.

Insútil es que el órgano del protestantismo francés insista en que el Papa no debe asistir, ni menos presidir la Asamblea de la Paz futura. Mientras *Le Temps* afirma que ninguna potencia neutral tendrá participación en ese *Tratado*, se busca oficialmente el concurso de los pueblos neutrales para formar un Tribunal de acusación por las tropelías cometidas. La misión del Papa es de paz, y ningún corazón la desea tanto como el suyo. No hay jefe de Estado que se haya condolido tanto de nuestras desgracias y haya remediado las tristezas de los departamentos invadidos tanto como lo ha hecho Benedicto XV; ni por los

prisioneros, heridos, impedidos, desaparecidos, huérfanos, nadie puso tanto cuidado como el Papa. El sectarismo pone en los ojos vendas de hierro.

Notable artículo de Boutroux.—Por ser obra del ilustre escritor reconocido como un gran pensador en la Francia contemporánea y alejado del ideal religioso, parece de gran oportunidad reflejar algunas ideas suyas publicadas en un artículo de la *Revue Hebdomadaire*, sobre el delicado asunto de «La libertad de conciencia».

No es que desde el punto de vista teológico, moral o filosófico implique novedades, sino que el brillo de la persona y el noble deseo de preparar, para después de la guerra, una política de paz y absoluta reconciliación, dan relieve al artículo de que hablo. Hay tres sectores en que vienen a obrar juntamente el Estado y las Iglesias (para Boutroux no tiene preponderancia confesionalidad ninguna), a saber: la beneficencia, la enseñanza y las vocaciones. La conciencia religiosa se ve oprimida si no se la deja obrar con libertad en esos tres dominios suyos; así como el Estado no puede prescindir de esos elementos de vida material y moral de la nación. En vano, pues, quieren aplicarse esas fórmulas de separación entre las Iglesias y el Estado. En la realidad fracasa esta separación, es preciso decirlo claramente, y afrontar de frente esta cuestión. Para que haya concordia entre el Estado y las conciencias religiosas es precisa gran tolerancia y armonía, no solamente en las leyes, sino también en las costumbres. Estas costumbres no son meramente políticas y jurídicas; el fundamento de ellas es moral. La mayor parte de las objeciones que se presentan contra la conciencia religiosa, en nombre de la razón y de la ciencia, no son en definitiva, sino efecto de definiciones de la religión y de la ciencia, que no son adecuadas ni legítimas. Es pueril empeño querer presentar como enemigas a la Ciencia y a la Religión. Debe existir una gran tolerancia y mutuo respeto y aun simpatía. Consecuencia de cómo se piensa y se siente, es la acción. Dar libertad de pensar y atar las manos es una contradicción, es un atentado contra la unidad personal del hombre.

Entre las manifestaciones de la actividad social tienen particularísima importancia la enseñanza y la beneficencia, las cuales no pueden ser objeto de monopolio alguno. La beneficencia nace de la fraternidad humana, del mismo corazón, y necesita, para crecer, sacrificio, inteligencia y organización. La enseñanza es un comercio entre almas, una comunicación espiritual. La ciencia, la literatura, el arte, la moral, no pueden ser confiscadas por nadie.

En cuanto a la religión en sí misma debe considerarse que es esencialmente educadora del corazón y de la conciencia, que tiende a fortalecer al hombre contra sus pasiones y las fatalidades de la vida, que le civiliza en el sentido más elevado de la palabra. Será, por tanto, una injusticia que el Estado no garantice lealmente las condiciones de su existencia y de su libre ejercicio. Esta colaboración cordial, termina diciendo M. Boutroux, de todos los hombres consagrados al bien y a la Patria, esta colaboración avalorada y sostenida por mutua simpatía, tal es el deber que nos impone la razón; y así podrán restañarse las heridas nacionales por todos los hijos de «la dulce Francia».

¡Quiera Dios que en las esferas oficiales prevalezca esta política de paz y no la de sectarismo, que tantos males ha traído sobre la «dulce Francia»!

Necrología.—En Aubange (Bélgica) ha muerto, a la edad de setenta y dos años, el P. Mothon, de la Orden de Santo Domingo, bien conocido por sus tra-

bajos de investigación histórica. Fué durante treinta años misionero en Canadá y Estados Unidos, y en *L'Année Dominicaine* y en la *Analecta S. Ord. Praed.* deja escritos artículos interesantes, algunos de ellos anónimos.

—A la edad de sesenta y tres años acaba de morir en su castillo de Milliers (Poissy), el eminente escritor Marqués de Ségur, miembro de la Academia Francesa. Fué Consejero de Estado, Prefecto del Alto Marne y un historiador eminente y fecundo. Sus obras más conocidas y apreciadas son: *Le Maréchal de Ségur*, 1895, premiada por la Academia Francesa; *Le Royaume de la rue Saint-Honoré*, *La dernière des Condé*, *Histoire du Maréchal du Luxembourg*, a la cual otorgó la Academia el gran premio Gober, *Mlle. de Lespinasse*. Todas estas obras son de personajes y escenas del siglo XVIII, al cual consagró sus mayores estudios. También publicó *Au couchant de la Monarchie*, sobre los primeros años del lúgubre reinado de Luis XVI; y últimamente una serie de conferencias sobre *Marie Antoinette*. En estas obras pone de manifiesto las culpas de la Corte en el movimiento de la Revolución.

Ingresó el Marqués de Ségur en la Academia, como sucesor de M. Rousse, el 16 de enero de 1908; y con su vacante son ocho los sillones que permanecen vacíos.

—También ha muerto en la Bastiolle el P. Suau, jesuita, cuando terminaba su Retiro espiritual. Era redactor de *Etudes*, autor de numerosas biografías e historias edificantes; novelista, narrador de viajes, de episodios de las Misiones, etc. Actualmente consagraba sus cuidados a la cura de los heridos instalados en la *Escuela de Veterinaria*, de la Bastiolle.

Que en paz descanse, así como los héroes de que llena la guerra las páginas gloriosas de nuestra Historia.

P. L. JEANNIN.

París, agosto de 1916.

ESTADOS UNIDOS

Del mundo moral.—Beneficencia.—Según aparece en el Almanaque *«The Word»*, impreso este año, los donativos que en los Estados Unidos se hicieron para diferentes obras de caridad y beneficencia en sólo el pasado año 1915, ascendieron a la enorme cantidad de 512.000.000 (quinientos doce millones) de dólares.

—Se está preparado una ley por la cual se forme una Junta nacional de censores para revisar las películas de cinematógrafo, así nacionales como extranjeras, e impedir la exhibición de todas las de carácter inmoral. De dicha Junta formarán parte gran número de censores residentes en todas las más principales ciudades de la nación.

—**Proyecto de una nueva asociación católica de jóvenes.**—Con el fin de contrarrestar los perniciosos efectos de la asociación protestante Y. M. C. A. (Young Men Christian Association), y evitar que nadie tenga necesidad de acudir a ella, en busca de las ventajas materiales que la misma proporciona, se ha empezado ya a dar los primeros pasos y discutir las bases y requisitos para una nueva asociación católica de jóvenes, la cual, tan pronto como se halle

constituída (y lo ha de estar muy en breve, juzgando por el empeño que estos católicos norteamericanos ponen en sus empresas de propaganda religiosa y la grande actividad y rapidez con que suelen llevarlas a cabo), será, Dios mediante, de inmensa transcendencia para la causa del catolicismo.

Se me permitirá a este propósito una reflexión que me parece oportuna en este lugar. Cuando yo veo el modo de proceder de estos católicos norteamericanos: lo prácticos que son en todo; cómo saben distinguir entre aquella clase de obras que son posibles de *hecho*, para las cuales *se bastan ellos*, con la ayuda de Dios, y, por lo tanto, después de Dios, de ellos dependen y de ellos sería la responsabilidad sino se realizaran aquellas otras que dependen de condiciones que no está en su mano cambiar, que exigen la ayuda e intervención de otros, sin que, por otra parte, exista la seguridad de poder con ellos; con cuánta energía aplican sus fuerzas a aquello para cuya realización les basta la voluntad y el espíritu de sacrificio, y prescinden de lo que no estando en su mano, sería gastar inútilmente el tiempo y las fuerzas, pensar y ocuparse en ello. Cuando veo esto y la multitud e importancia de las obras católicas que por semejante modo de proceder van emprendiendo y llevan a feliz término, y me acuerdo de aquellos otros católicos de por ahí que, en vez de pensar en lo que *pueden*, piensan en lo que *podrían* hacer o también, en lo que *pueden hacer otros*: con lo cual ni se emprende ni se termina cosa de provecho, quedando reducido todo a lamentos y murmuraciones inútiles, siento la más honda tristeza. Algo más se debía pensar y meditar sobre las ideas expuestas por el ilustre Norberto Torcal en su interesantísimo artículo que con el título «Sobre la residencia de Estudiantes», apareció en el número de la hermosa revista *Rosas y Espinas* correspondiente a octubre del año pasado. Causa profunda pena ver lo que sucede en nuestra amada patria, lo cual desde aquí se ve y aprecia mejor el mal que representa, por el contraste que salta a los ojos al comparar España con los Estados Unidos en esto de ir a lo práctico por la religión y por la patria.

En la Universidad Católica de Washington.—Como todos los años, al terminar el curso académico se han presentado notabilísimas memorias o disertaciones para el grado de Licenciado y Doctor. Es notable que muchas religiosas de la enseñanza procuran conseguir en esta Universidad un título académico, y, por cierto, no dejan de tener interés y originalidad las memorias por ellas presentadas.

Entre los profesores de la Universidad, verdaderas eminencias científicas, resalta la personalidad del Dr. Rejan, la más alta autoridad de Norte América en asuntos y problemas sociales. Uno de sus discípulos ha presentado una memoria doctoral sobre «El salario mínimo», en la que estudia esta cuestión desde los gremios medioevales hasta nuestros días. Hace una completa exposición de la legislación actual en Inglaterra, Nueva Zelanda, Victoria y varios Estados de Norte América, haciendo ver sus defectos y las mejoras que debían introducirse. Hace un resumen de las opiniones de los economistas norteamericanos, los que cree no manifiestan tan sistemática oposición a una legislación racional sobre «El salario mínimo».

Un dominico condecorado.—Las Universidades americanas, lo mismo que las Universidades inglesas, tienen la costumbre de conferir *ad honorem* el grado de Doctor en Leyes, que se expresa con las iniciales Ll. D. (Legum

Doctor), a las personas muy distinguidas «por su excepcional saber o por sus relevantes servicios a la causa pública». No hay hombre célebre en los Estados Unidos que no tenga ese grado por alguna de las grandes Universidades norteamericanas.

Pues bien, este año la Universidad de *Notre Dame* ha conferido este título al Padre dominico Fr. Francisco Marín Solá, profesor de Teología del Colegio Dominicano de Rosaryville, muy estimado del Clero y del Arzobispo de Nueva Orleáns.

En la sesión solemne de final de curso, en presencia de todo el Profesorado y los alumnos y sus familias, leyó el Secretario general la siguiente resolución, que fué calurosamente aplaudida por la inmensa concurrencia:

TEXTO

The Degree of Doctor of Laws is conferred on a distinguished theologian whose pen has ever been active in the exposition of the truth, whose erudition is as broad as his character is simple, distinguished educator and an exemplar of priestly virtue, the Reverend Francisco Marín of the Order of Preachers.

Luego el Rector de la Universidad le entregó la siguiente carta del Arzobispo de Nueva Orleáns, diciéndole al P. Marín: «Tome esa carta y consérvela, que vale más que el título mismo.»

TEXTO

«Archbishopric of New Orleans, June 7, 1916.

Very Reverend Father John Cavanaugh, President of the University of Notre Dame.

Very Reverend dear Friend: I learned incidentally that you intend at a very early date to honor the Reverend Francis Marín O. P., with the Degree of L. L. D. of your great University.

Of all the persons whom you have so honored, none stands so high for learning and the widest, and deepest kind of erudition than my good friend, Father Marín. Personally, I am more than delighted that a great Institution and a great scholar have learned to know and rightly to esteem each other. Allow me then to congratu-

TRADUCCIÓN

El grado de *Doctor en Leyes* se confiere al distinguido teólogo, cuya pluma se ha consagrado constantemente a la exposición de la verdad y cuya erudición es tan amplia, como sencillo en su carácter, educador distinguido y sacerdote de virtudes ejemplares, el Reverendo Francisco Marín, de la Orden de Predicadores.

TRADUCCIÓN

Arzobispado de Nueva Orleáns, junio 7 de 1916.

Muy R. Padre Juan Cavanaugh, Rector de la Universidad de Notre Dame.

Muy Reverendo y querido amigo: He sabido, por casualidad, que quiere usted en muy cercana fecha honrar al M. R. P. Francisco Marín, O. P., con el grado de Doctor en Leyes por su gran Universidad.

Entre todas las personas a quienes usted ha otorgado tan señalada distinción, ninguna está a la altura y con la capacidad del P. Marín para enseñar la más profunda y amplia de todas las enseñanzas.

Personalmente estoy más que encantado al ver que se han reconocido

tulate you on the honor you give your Institution by so honoring Father Marín.

Wishing you every succes in your fruitful efforts in behalf of Catholic education, I am, with blessing.

Very sincerely yours in Xto,

James H. Blenk,
Archbishop of New Orleans.

mutuamente y se han amado una institución tan grande y un tan ilustre sabio. Permitame, pues, que le felicite a V. por el honor que a sí propio y a la Universidad se hace al honrar al P. Marín.

Deseando a V. toda clase de éxito en sus fructuosas labores en pro de la educación católica, quedo de V., con mi bendición, afm. s. s. en Xto,

Santiago H. Blenk,
Arzobispo de Nueva Orleáns.

La Universidad de Notre Dame.—Es una de las Universidades más célebres de este país, y si en vez de ser católica, fuese protestante, es seguro que su nombre sería todavía mucho más famoso de lo que es. El célebre Arzobispo Ireland la ha calificado de «la primera entre las instituciones docentes católicas de los Estados Unidos». Tiene veintiocho cursos o carreras distintas de Facultad, con cuarenta y un profesores seculares y cuarenta y cuatro religiosos, pues la Universidad pertenece a los beneméritos religiosos de Holy Cross. Tiene más de mil estudiantes *internos*, y unos veintidós grandes *Halls* o edificios además de otros muchísimos edificios menores distribuidos en un hermoso parque universitario de unos tres mil acres de terreno. De su cultura, tanto literaria como atlética, sólo diré lo siguiente: De dieciocho debates públicos que sus alumnos han sostenido con los alumnos de otras Universidades (como es costumbre anual en este país), Notre Dame ha ganado diecisiete y sólo ha perdido uno. En juegos o sports atléticos todavía es más famosa. Notre Dame ha ganado a la Universidad de *Indiana* dieciocho juegos de base-ball de diecinueve que han jugado; a la Universidad de *Purdue*, le ha ganado trece de diecinueve; a la de *Nebraska*, ocho de nueve; a la de *Wisconsin* nueve de trece; a la de *Minnesota*, once de doce; a la de *Chicago*, cuatro de cinco, etc., etc.

Su dignísimo y simpático Rector, el P. John Cavannaugh, una de las personalidades más ilustres de los Estados Unidos, estuvo hace tres años en España y visitó la Redacción de LA CIENCIA TOMISTA, y el Colegio dominicano de Santo Tomás, de Avila.

Ínútil decir que estos honores justamente otorgados al P. Marín Solá en una Universidad norteamericana nos alegran por ser hermano y redactor de LA CIENCIA TOMISTA, y nos enorgullecen por ser español.

Estadística última católica.—De *The Oficial Catholic Directory* publicado en este año de 1916, copio los siguientes datos diecuentísimos. Cardenales, 3; Arzobispos, 14; Obispos, 97, en vez de 102 que aparecen en la estadística del año pasado, lo cual es debido a que aún no se han provisto varias de las 10 sedes episcopales y 1 Arzobispal que quedaron vacantes por defunción de sus respectivos Prelados durante el año 1915; Clérigos, 19.572; de ellos pertenecen al clero secular 14.318, y al regular, 5.254; Iglesias, 15.163; Seminarios, 85; Seminaristas que siguen la carrera eclesiástica en los mismos seminarios, 6.200; Colegios católicos para niños, 210; Academias católicas para niñas, 685; Escuelas parroquiales, 5.588; Número de niños que concurren a dichas escuelas,

1.497.949; Asilos católicos para huérfanos, 283; Número de huérfanos recogidos en los mismos asilos, 48 089; Casas católicas para ancianos, 112; Número total de católicos, 16.564.109. Debe advertirse que esta última cifra sólo comprende los católicos que residen en los mismos Estados Unidos, no los de los países o posesiones pertenecientes a esta Nación. Contando todos los que viven bajo la protección de la bandera norteamericana, el número de católicos es de 24.922.096. También es cosa digna de especial mención que, comparando la estadística de 1915 con la de 1916, resulta, en sólo el último año, un aumento de 254.799 en el número de católicos. De este número corresponden 19.009 a los convertidos de los falsos cultos al catolicismo en tan corto plazo de tiempo, según consta por los datos presentados en las mismas Cancillerías oficiales. Esto prueba que la causa por la cual debe explicarse el asombroso aumento de población católica que cada año se verifica en los Estados Unidos, no es sola y exclusivamente la inmigración, sino también las conversiones que tienen lugar aquí mismo y que vienen a ser, por término medio, unas 30.000 cada año, según se me ha asegurado que consta en las notas del Cardenal Gibbons. Y nada tiene esto de particular para quien sepa el descrédito en que va cayendo y el terreno que pierde el protestantismo, gracias a la mucha luz que se va haciendo en todo y a la gran propaganda de estos admirables católicos, especialmente los *Caballeros de Colón*, los de «*The Catholic Church Extension Society*» y los de la Sociedad de jóvenes, que tiene por objeto peculiar la conversión de los disidentes. Como señal de cuán a menos va el protestantismo, es muy elocuente el hecho de haberse tenido que cerrar hace poco en Nueva York durante un sólo año seis iglesias protestantes.

FR. PASCUAL BROCH, O. P.

Nueva Orleáns, 25 de julio de 1916.

CANADÁ

El alcoholismo y su represión.—El gran enemigo de los pueblos, tan enérgicamente combatido en la metrópoli, con la prohibición casi absoluta de la venta de licores espirituosos, ha producido también males sin cuento en los Dominios de Canadá, especialmente entre la clase obrera. Para remediarlos, para elevar el nivel moral y la fuerza física de la raza, se han tomado medidas, formado agrupaciones y sociedades, y junto a la ley represiva, está la exhortación del párroco, el aviso cariñoso del jefe, el ejemplo del compañero. Quien más ha contribuido a esta propaganda es Mgr. J. M. Emard, en sus famosos *Messages*, trataditos populares sobre la templanza. De gran influencia entre la población de lengua francesa, es muy extensa su acción, porque no sólo en Montréal, donde se edita, sino por todos los demás estados, esperando el autor que mediante la educación y mayor ilustración de las masas, se aminorarán los males producidos por esta plaga social.

Como efecto de una manifestación monstruo, en la que tomaron parte unas tres cuartas partes de los votantes de la provincia de Ontario, el Gobierno ha prohibido la venta al por menor de licores fuertes durante la guerra y dejando para un futuro *referendum* si debe continuarse así después que haya termina-

do. Algo semejante se ha hecho en otras provincias, excepto en la de Quebec, y el Gobierno federal está apoyando ese movimiento, prohibiendo la importación de bebidas alcohólicas en las provincias «secas» *dry*, como dicen vulgarmente los ingleses.

Llamará la atención el que Quebec no tome parte tan entusiasta en este movimiento; la razón es muy sencilla: Quebec es en su mayoría católico, y los católicos nunca han tenido por remedio de la intemperancia, al menos por remedio eficaz y absoluto, la sola prohibición. Sólo cuando el mal está muy extendido o cuando produce daños de consideración puede ser alguna clase de remedio, un atenuante, la medida civil y legal de declarar comercio ilícito la venta de licores. De cualquier modo que sea, el hecho es que la prohibición va ganando terreno, y probablemente antes de terminar el año, siete y tal vez ocho de las nueve provincias de Canadá habrán adoptado esta medida.

La lengua y la escuela.—Una cuestión delicada ha surgido entre los católicos canadienses de lengua inglesa y de lengua francesa, a propósito de la lengua que haya de adoptarse en las escuelas. De hecho, la población de origen francés es católica, y la de origen inglés protestante; no contamos entre estos a los irlandeses, que, generalmente, son católicos, y prácticamente, y prescindiendo de alguna excepción, las escuelas francesas son católicas y las inglesas protestantes. El Gobierno ha intentado establecer como obligatoria y oficial única para las escuelas la lengua inglesa: a esto se han opuesto enérgicamente los católicos franceses, y en la Prensa y en las Cámaras legislativas ha habido grandes discusiones.

En la Cámara de los Comunes se presentó una proposición «invitando respetuosamente a la legislatura de Ontario a obrar en el sentido de que se respetase a los niños de origen francés el privilegio que tenían de recibir su educación en la lengua materna». Sir Wilfrid Laurier defendió vigorosamente la proposición, combatiéndola también con energía Sir Robert Borden. Después de un prolongado debate, en extremo interesante, se rechazó por entender la Cámara que era de la incumbencia de la legislatura de Ontario.

La cuestión esta de la lengua, envuelve la cuestión de religión y la cuestión de raza, dos problemas muy delicados y difíciles, porque en su resolución fácilmente se pueden herir sentimientos y susceptibilidades, que en todo tiempo, pero especialmente en estos que debemos estar unidos todos ante el conflicto de la guerra, es deber del Gobierno respetar y armonizar. Lo más sensible que ha sucedido en estas acaloradas polémicas es la divergencia de criterio que había entre católicos franceses e ingleses, respecto de la lengua oficial en las escuelas, divergencia por otra parte fácil de explicar. Los problemas de la guerra han hecho que se demore la solución de éste y continúe el *statu quo*, pero la discusión ha dejado cierto amargo sedimento en los ánimos y volverá a reanudarse, tal vez, cuando pasen las circunstancias actuales.

El Canadá y la guerra.—Es cosa extraña cómo un pueblo pacífico, ajeno a la profesión de las armas, como es el canadiense, haya respondido con tanto entusiasmo al llamamiento de Inglaterra para que tomen parte en los sangrientos combates del frente francés. Se puede decir que la guerra es popular en este país: lo mismo los que tienen sangre inglesa que los que son de estirpe francesa creen cumplir un deber y hacerse dignos de gloria imperecedera alistándose bajo las banderas de la patria. Y los que por su edad o por su po-

sición no han podido vestir el uniforme y empuñar el fusil, contribuyen con su dinero, con sus sacrificios, con toda clase de obras de caridad, a sostener vivo y palpitante el entusiasmo, a socorrer viudas y huérfanos, a recibir y cuidar heridos y enfermos, a aliviar todos los males que inevitablemente trae consigo la guerra. Solamente vamos a citar, por su significado netamente católico, el rasgo de la Universidad de Laval, que ha equipado con su propio personal y con sus propios fondos una división sanitaria, con 110 camas, que ha enviado al amado suelo de Francia, de donde procedieron los colonizadores, los misioneros, los fundadores de aquella Universidad, con otros muchos centros docentes. Después de transcurridos algunos siglos, así pagan los hijos de hoy la deuda sagrada de amor y cariño a sus padres de ayer, y a la noble nación donde vieron la luz y a la que deben su religión y su lengua.

M. J. ROCHELEAN.

Montréal, julio de 1916.

IRLANDA

El nacimiento de una nueva patria.—Doloroso ha sido para Irlanda este último período de su historia. Nobles patriotas, tal vez alucinados por su exaltado amor a la patria, *la isla de la esmeralda*, sojuzgada y martirizada por los que, debiendo ser sus hermanos, fueron sus verdugos y perseguidores, han tremolado la bandera de la Libertad y de la Independencia, y gloriosamente han sucumbido y derramado su sangre en las calles de Dublín unos, en las cárceles militares otros, juzgados sumariamente por tribunales de guerra. En medio de sus angustias, el pueblo irlandés ve surgir la aurora de un nuevo día; la sangre de sus hijos no ha sido derramada en vano. El Gobierno de la Coalición trabaja por implantar cuanto antes un régimen de libertad y autonomía que se acerque todo lo posible al ideal del *Home Rule*. Aunque los orangistas del Ulster persisten en su determinación de mantenerse separados de la nueva organización de Irlanda, por un injustificado y pueril temor de que los católicos tomen contra ellos medidas de persecución y represalia, sin embargo, su lenguaje no es tan belicoso, tan exagerado, tan amenazador como hace dos años. Los nacionalistas, naturalmente, rechazan esa exclusión de los condados de Ulster, pero tal vez como medida temporal la aceptasen.

La situación es crítica para Irlanda, y más para Inglaterra. Esta sólo aspira, con sus actuales medidas, a extirpar todo elemento de revolución. Y prudentes hombres de gobierno afirman que algunas de esas medidas producen un efecto contrario. Nada es tan intolerable para un pueblo que tiene conciencia de su dignidad como una arbitraria dominación militar, especialmente cuando se cree que ha pasado ya la necesidad de mantener un Gobierno militar. Los leales partidarios del *Home Rule*, que son la mayoría del pueblo irlandés, sienten ese tratamiento. Y entre el pueblo corren versiones de consejos de guerra y de asesinatos y robos cometidos por militares, que provocan un estado de ánimo peligroso. Después de todo, Irlanda respondió generosamente al llamamiento de Inglaterra, alistándose millares y millares de sus hijos en el servicio militar, y no debe olvidarse que fué la desesperación de conseguir

un Gobierno propio la que lanzó a los «Sinn Feiners» a su loca y desgraciada aventura.

Muchos de sus hijos han perecido; poetas que cantaban en versos vibrantes sus glorias, historiadores que hacían revivir un pasado triste, pero glorioso, escritores y publicistas que el pueblo amaba han caído en esa contienda desigual; Sir Roger Casement, juzgado por un Jurado *inglés*, no irlandés, que jamás le hubiera condenado, dió también su vida por el amor de la patria, por el resurgimiento de la nueva Irlanda. El corazón de sus compatriotas ha recogido esa sangre que simboliza sus nobles aspiraciones, los sueños de una patria feliz, grande e independiente, el amor inmenso, sin límites, a la verde Erin, la isla de los lagos azules, de las verdes llanuras, de leyendas de santos, de martirios de héroes...

Hoy es todavía tiempo de recogimiento, de silencio; ya llegarán los días de la glorificación, de las explosiones de entusiasmo...

Hoy debemos laborar por la pacificación; Inglaterra la desea y la procura. Para borrar los tristes recuerdos de la dura represión en las calles de Dublín, se impone la reconstrucción de la destruida Avenida de O'Connell. Vía principal de la capital irlandesa, no respondía, ni por su arquitectura, ni por las proporciones y armonía de sus edificios, a lo que debía ser en relación con su importancia. Ahora se presenta la oportunidad de poder levantar los bombardeados edificios, conforme a planos modernos y según las exigencias de la arquitectura urbana moderna. El Municipio de Dublín está ya tramitando con el Parlamento de Londres una autorización para «dirigir y vigilar el levantamiento de los destruidos edificios, su estilo, sus proporciones y ornamentación»; para que su principal calle, que lleva el glorioso nombre de O'Connell, «el libertador», «el amor mas grande de Irlanda», sea digna de la primera ciudad irlandesa y esté en conformidad con su importancia y el lugar central que ocupa. Mr. W. A. Scott, profesor de Arquitectura en la Universidad nacional, ha publicado en una revista un estudio técnico, proponiendo un atractivo plano de reconstrucción de la calle demolida y extendiéndose en consideraciones sobre la conveniencia de hacer las unidades arquitectónicas lo suficientemente grandes para desarrollar armónicamente diversos tipos de arquitectura civil moderna.

El pueblo irlandés y la moralidad pública. — Es Irlanda, como país católico y como pueblo laborioso, asiento y morada de grandes virtudes. La única mancha de este simpático pueblo es su afición a las bebidas fuertes. El Clero, por medio de la predicación, de las asociaciones de abstinencia, de la Prensa, combate, con fruto, este vicio. Es común el presentarse al párroco o a un sacerdote cualquiera una persona para hacer en su presencia un juramento, una promesa, un *pledge*, de no volver a beber ningún licor inebriante. Y ese juramento se cumple y se respeta por todos; cuando se ofrece en una reunión, en un banquete, una copa de cualquier cosa, con sólo decir que tiene hecho el *pledge* de no beber, ya no se le molesta más con ningún ofrecimiento de esa clase. Fuera de eso, el nivel moral es muy elevado. No hace mucho, al terminar el examen del año judicial, fueron impuestos a casi la totalidad de los jueces del distrito *los guantes blancos*. Con este símbolo se significa en los países ingleses que aquel juez en el último período no ha intervenido en ninguna causa de sangre. He aquí una gran alabanza del pueblo irlandés.

Para conservar la pureza de costumbres existe una Asociación llamada «Irish Vigilance Association», que ha merecido alabanzas y calurosa recomendación de S. S. Benedicto XV. El objeto de esta Asociación, que está establecida en las principales ciudades de Irlanda, tiene por objeto mantener el alto nivel moral de la opinión pública, por medio de sanas lecturas y honestas recreaciones, impidiendo al mismo tiempo la importación de dramas o comedias indecentes, películas, periódicos, revistas, postales de Inglaterra o de otros países donde, desgraciadamente, prevalece en estas publicaciones una indecencia más o menos descarada. Esto no obstante, el mal se infiltra por todas partes, y la Asociación tiene una gran tarea que llevar a cabo.

En Inglaterra el cinematógrafo ha venido a ser, como ha dicho un magistrado, «una ignominia de la vida de Londres», debiéndose a él, en gran parte, el aumento de la criminalidad en los adolescentes. De hecho hay un censor de las películas que se han de exhibir, pero la censura es casi nominal: se necesitaría mucha independencia para condenar y destruir películas que han costado miles de libras esterlinas para su confección. Un censo hecho en estos últimos tiempos en la ciudad de Birmingham ha dado a conocer que en una sola tarde asisten a los veinticuatro cinematógrafos unos once mil niños. En once de estos lugares el programa incluía películas de muertes y asesinatos; en doce se representaban escenas de robos y raterías, y tres de ellos tenían hasta representaciones de adulterios y amoríos ilícitos. Toda esta propaganda del mal preocupa justamente, no sólo a las personas sensatas, sino al mismo Gobierno. El *Home Office* está preparando una legislación que reprima estos abusos.

Esperemos que la nueva Irlanda que ha de surgir de la actual fermentación política sea todavía más fuerte para rechazar esta fuente de inmoralidad que le viene de fuera, afirmando con nobleza sus cristianos ideales de pureza. Mientras tanto, es digno de notarse que algunos periódicos, que en una Irlanda libre apenas tendrían circulación, son terriblemente enemigos de las concesiones que el Gobierno estudia para resolver la cuestión irlandesa. La moral reducida en la política.

J. P. O'SULLIVAN.

Dublín, julio de 1916.

CHINA

Aprendices en política.—Con la misma facilidad con que se procedió a la proclamación y coronación de Yuan, se ha procedido a su destitución, renuncia forzosa o como quiera llamarse.

Es admirable la seriedad con que quieren engañarse mutuamente estos buenos celestes. Tan vivos como son, se ve que todavía no están suficientemente duchos en las travesuras y zarandajas de la política europea. Porque ¿quién le había de decir a Yuan, ministro postergado de la monarquía manchur, que tuvo la suprema habilidad de proclamarse su desinteresado y celoso defensor, hasta el punto de salvarla de las iras populares (haciéndola desistir y aún pedir perdón al pueblo por los yerros cometidos) y asignarle una pensión que

le permitiera vivir conforme a su alto rango y pasada grandeza, que había de caer en el mismo lazo que él tendió al desgraciado príncipe heredero? Pues así, ni más ni menos, ha sucedido. Ha habido, pues, la correspondiente renuncia al trono (pero no a la presidencia de la República), el más sincero y ridículo perdón al pueblo por los lamentables errores y desaciertos cometidos y la aceptación de las más humillantes condiciones impuestas por sus enemigos.

Con todo esto, el Napoleón chino, como antes le llamaban sus admiradores, ha perdido todo su prestigio. Evidentemente le han engañado como a un chino; porque no tanto a sus manejos como a los de sus enemigos fué debido el que cundiera y propagara la especie de proclamarle emperador, porque sabía que con esto su ruina era segura. Pero aparte de eso, también a él como al francés la ambición le cegó y le perdió. Ahora de poco servirán los Ministerios responsables, la amnistía por delitos políticos, concesión de privilegios a las provincias, etc., etc. El ya no es persona grata a los primates republicanos, no lo es tampoco al Gobierno del Japón, y esto, naturalmente, más tarde o más temprano, ha de provocar su caída definitiva y total. Lo admirable es que todavía se sostenga. Ese hombre no debe tener ni pizca de vergüenza, pero lo que es fresca... (1).

Actitud contra una campaña.—Es cosa que saca de quicio a los aliados y sus pocos simpatizadores la actitud del pueblo chino en lo que respecta a sus manifestas simpatías por Alemania.

Aquí los alemanes hoy no son nada, no tienen influencia, no tienen dinero y apenas Prensa; y con todo, la actitud del pueblo chino les es enteramente favorable.

A la terrible campaña que contra ellos se hace responde el pueblo con una frialdad e indiferencia muy marcadas, y para esos noticiones que a diario se pregonan tienen siempre una sonrisa entre compasiva y desdénosa, que es a la vez sarcástica e incrédula. Lo cual, aunque los aliados lo disimulen, saben muy bien los chinos que les irrita y desconcierta. Como también saben que, vencidos, les podrá venir después de la guerra mayor utilidad y provecho.

Crisis del protestantismo.—Para colmo de males, aquí el protestantismo (el inglés, no el americano) está ahora en crisis. Se conoce que las libras esterlinas de las sociedades bíblicas de Londres hacen falta en otra parte. Antes era cosa sabida y corriente entre los literatuelos e ilustradillos salidos de los colegios protestantes: las únicas grandes potencias del mundo eran Inglaterra y América. (De Alemania no se hablaba, porque apenas tiene misiones.) Y eso, claro está, por su libre examen y su protestantismo. En cambio, las naciones católicas eran pobres, atrasadas y sin valor ni importancia en el mundo; y esto también, naturalmente, por su intransigencia, por su catolicismo. Ahora se cambian las tornas, y viene la rectificación de valores. El protestantismo es una farsa, y los pastores no son más que instrumentos de la ambición de esas naciones fuertes, para explotar a los pueblos débiles y apoderarse de su

(1) Al corregir las pruebas, recibimos la noticia de su muerte. Las funciones gubernamentales han recaído según la Constitución y la expresa recomendación del finado, en el Vicepresidente Liyuen-Hong, el cual ha convocado la Asamblea y publicado una proclama llena de humildad y buenos deseos.

comercio y sus riquezas; o, a lo sumo, son unos vulgarísimos señores que no pudiendo en otra cosa buscar en la evangelización (!) su esplendísimo *modus vivendi*. Y se llega al desdén, al desprecio, a la burla.

Un caso entre mil. El pastor de una populosa ciudad tuvo el mal acierto de predicar y exhortar a sus neófitos a que se arrepintieran y confesaran sus pecados, no como mandan el Papa y los católicos, sino como lo hacían los antiguos cristianos, públicamente. Los chinos, que son el demonio en persona, vieron en esto una ocasión preciosa para probar la firmeza de convicciones del pastor. Y uno de ellos, todo compungido y lacrimoso, clamaba en alta voz, para que todos le oyeran: que había robado un reloj de oro al pastor; que se había permitido ciertas bromas con la pastora...; aquí fué del furor e indignación de aquel celoso ministro de la verdadera religión, como asimismo se llaman. No hay que decir la monumental jarana que allí se armó, y con ella, naturalmente, vino el fin del protestantismo en aquella populosa ciudad. Pero esto no obsta para que el pastor continúe predicando con el mismo celo y fervor que antes. Porque—lo que dirá él—no sirve perderlo todo...

En cambio, por lo que al Catolicismo se refiere, basta citar el hecho estupendo e inaudito de hacerse católicos, solamente en el pasado año, unos cien mil chinos, de los cuales más de veinte mil pertenecen a la provincia de Pekín es decir, a la gente modernista e ilustrada. Cabe también decir: no todo se pierde.

Aspecto consolador.—Como nota digna de consignarse y que más vivamente nos interesa a todos los que trabajamos por la conversión de estas gentes, está la del gran movimiento que se nota hacia nuestra santa religión y el extraordinario número de conversiones que cada día de verifica.

Sólo en el, por otra parte, tan desgraciado año pasado de 1915 han abrazado la religión católica unos cien mil chinos, sin contar los catecúmenos, según los datos más recientemente publicados por la Prensa católica.

Esto es grandemente consolador, y lo sería aún más si ese movimiento, por efecto de la guerra, que tanto personal y medios de vida y adelanto ha quitado a las misiones, no se suspendiera, sino que siguiera su marcha con la misma pujanza y fuerza.

A ello, sin duda alguna, ha contribuído grandemente el ejemplo de algunos prestigiosos, como, por ejemplo, Lu-Chen-Yinag, ministro del Estado del Gobierno y fervorosisimo católico.

Por su medio e inspiración, el Gobierno, con motivo del actual cambio y nuevo estado de cosas en China, pidió al Excmo. Sr. Obispo de Pekín, Mgr. Jarlin, que se celebrasen oraciones públicas en la Iglesia Católica para impetrar del Señor del Cielo la paz y prosperidad de la nación; y no hay que decir que accedió a ello gustosísimo el Sr Obispo, celebrándose funciones religiosas, que resultaron solemnísimas y con la asistencia de gran número de entidades católicas y representaciones de las autoridades civil y militar de Pekín y del propio Gobierno.

No es esto pequeño motivo de consuelo, aún siendo tan grande la tristeza y amargura que produce en nuestro corazón el espectáculo y situación de Europa. No parece ser sino que al tiempo en que la privilegiada Europa amenaza hundirse en los abismos de la ignorancia y la barbarie, acaso por haber abandonado la luz que iluminó los caminos por donde llegó al tan alto grado de civi-

lización y de cultura que posee, otros pueblos que ahora se levantan y hacen esfuerzos por unirse a la marcha y concierto de las naciones cultas, empiezan por recibir esa luz que es la única que ha de iluminar la vida y la marcha, así de los individuos como de las sociedades, en la consecución de sus destinos.

Dios misericordioso se apiade de la infeliz Europa e ilumine a esta muchedumbre de gentes sumidas en las tinieblas del error y la ignorancia.

FR. I. G., DOMINICO.

China (Amoy), julio 1916.



REVISTA DE REVISTAS (1)

Catholic World (The), agosto, 1916. — Sir Bertrand C. A. WINDLE: *A Rule of Life*. La regla de vida que quisiera implantar el naturalismo racionalista, fundándolo en la selección natural y la lucha por la existencia, es degradante y descuida la parte principal del sér humano: la inteligencia y el corazón. Una regla de vida que regenere al ciudadano y eleve a la sociedad debe basarse en los ideales cristianos. — J. M. COONEY: *The Bardstown Centenary*. La celebración de este centenario, al cual van unidos tantos recuerdos de la vida del catolicismo, en Kentucky (Estados Unidos). — Ed. T. SHANAHAN, S. T. D.: *Making dogma useless*. Descartes y Kant esparcieron la idea de que el dogma es algo inútil, creando así una base científica para el indiferentismo religioso. Refuta con valentía este absurdo, recorriendo los principales dogmas del cristianismo y haciendo ver su influencia en la conducta de los individuos. — W. P. H. KIRCHIN, Ph. D.: *A famous catholic historian: Godefroid Kurth*. Datos biográficos y crítica de las obras literarias del eximio historiador belga, recientemente fallecido. El Cardenal Mercier, que estimaba de corazón al gran escritor, le asistió en los últimos momentos. — J. A. RYAN, S. T. D.: *The problem of complete wage justice*. Para estudiar el salario justo, después de exponer las exigencias de los diferentes grupos de obreros, examina las relaciones entre el salario y las ganancias, el salario y el interés, el salario y los precios... — M. F. POWER: *The Passion and the European War*. — M. P. HAYNE: *The influence of the Spanish missions on present-day life in California*. En los nombres de los lugares, en las costumbres y en las tradiciones, California recuerda a los antiguos misioneros; si California hubiese sido colonizada por otra nación, Inglaterra, por ejemplo, ¡cuán diferente sería su estado actual!

Civiltà Cattolica (La), 1 de julio de 1916. — L. MÉCHINEAU: *L'Epistola agli Ebrei secondo le risposte della Commissione biblica. Periodo di oscurità* (continúa). En la iglesia de las Galias se suele considerar a S. Ireneo como contrario al origen paulino de esta Epístola; no obstante, en la obra *Contra Haereses* tiene palabras de dicha Epístola con sus giros hebreos. Eusebio dice también que la cita en el libro encontrado hace pocos años, *De la Ciencia*. En Africa, Tertuliano, reprochando a Marción de querer mutilar el número de las Epístolas paulinas, no echa de menos la *Ad Hebraeos*. En efecto: Tertuliano niega su origen paulino e inspirado. San Cipriano, teniendo ocasión y casi necesidad, no la citó, diciendo, además, que San Pablo escribió a siete Iglesias. El canon de Mommsen pone sólo trece Epístolas de San Pablo. El A. examina detenidamente los textos en que se fundan los autores para afirmar que los Padres occidentales no admitieron su origen paulino, reduciendo a muy pocos los que tienen valor alguno. —

(1) Esta sección ha sido redactada por los PP. F. Barbado, P. Bueno y A. Santamaría (Roma); J. Corbató (Santa María de Nieva); A. Peláez y J. Graín (Corias); C. García (Madrid).

N. N.: *Intelletto umano*. Exposición de la tesis XX entre las tomistas. Entre las abstracciones del entendimiento agente, ocupa un puesto muy principal la abstracción de los universales. Caes la naturaleza universal bajo la acción directa del entendimiento por el mismo caso de ser ininteligible la materia individuante. Sin negar ninguna de las propiedades que asimismo le convengan al objeto, el entendimiento se detiene en aquella formalidad. Es la abstracción *negativa*. Del conocimiento, luego, general y vago procedemos al determinado y distinto. Y en el primer concepto, del ente, ya va implícito el concepto de substancia, y sigue el de naturaleza, etc. Presentando el fantasma en forma concreta y singular, su objeto sensible, el universal mismo, es entendido como existente en el singular fundamentalmente, y en consecuencia lleva sus deijos de existencia; pero como abstracto de toda nota individuante, a todo singular se sobrepone. En el conocimiento de los seres espirituales procedemos por analogía, ya que, puestos fuera del alcance de los sentidos, nos obligan a trasladarnos de la naturaleza subsistente y corpórea a la naturaleza subsistente sin mezcla de material composición. = *Idem*, 15 de julio de 1916. — N. N.: *Il pensiero moderno e il pensiero antico*. Hace la crítica de *Il pensiero moderno*, del Prof. De Sarlo, y compara el carácter de la Filosofía, según los antiguos y como la entienden los modernos, haciendo notar los buenos resultados del impulso místico que León XIII dió a la Filosofía. Al hablar del estudio de la Filosofía, se equivoca, tomando esta palabra para significar los sistemas filosóficos que han ido apareciendo, siendo para éstos y no para aquélla para lo que se necesita estudiar el ambiente. La índole de la razón humana y los principios lógicos son siempre los mismos; lo único que se modifica es el lenguaje. Al aparecer nuevos problemas no debe mudarse, sino aplicar los antiguos principios. Aunque la manera de hablar de De Sarlo es demasiado a la moderna y confusa, tiene buenos conceptos del pensamiento antiguo: es un hijo pródigo que, al verse en el laberinto de los sistemas modernos, se ha acogido al Santo Tomás de su juventud. El antagonismo existente entre el tomismo y los sistemas modernos se muestra en que aquél, usando los mismos términos, sin aparecer singular, lleva insensiblemente a nuevos conceptos, que van tomando asiento en el entendimiento con sólo entender las palabras; en cambio, estos consideran a la Filosofía como la destrucción del sentido común, tienen que estar en perpetua guerra con las ciencias exactas, tienen que usar términos nunca oídos, ininteligibles. En cuanto al movimiento filosófico-tomista, De Sarlo lo pasa muy por alto. El tomismo, no sólo se estudia en las escuelas eclesiásticas, sino que tiene secuaces entre los profesores de las ciencias exactas, que muestran la armonía de sus investigaciones con las conclusiones de Santo Tomás. Muchos profesores seglares, perdiendo el horror antiguo a los libros escolásticos, presentan a sus discípulos páginas enteras de aquéllos. «Estudiando con atención muchos de los modernos, se puede notar que muchos de sus conceptos, presentados como nuevos, se encuentran, entre muchas sutilezas, en las obras de los despreciados escolásticos.» — N. N.: *Innocenzo III nel VII centenario della morte* (16 luglio 1216-1916). — N. N.: *Apologetica di guerra. Giustizia e misericordia*. = *Idem*, 5 de agosto de 1916. — N. N.: *Volonta*. Como a la aprehensión de un bien sensible perfectible del animal sigue en éstos el natural apetito de ese mismo bien, así tras la proposición de parte del entendimiento humano de un bien perfectible del hombre viene el apetito intelectual, comúnmente denominado *voluntad*. Distingúense ambas facultades por el objeto formal de cada una; pues mientras el entendimiento trae a sí el objeto, la voluntad es atraída por él. Pero cuál de las dos facultades es más perfecta? Sin duda el entendimiento, que recibe una nueva y real perfección al atraer y apropiarse el objeto, eleva a mayor dignidad (a la propia) los objetos inferiores. Claro es que, por lo que toca al orden de moción o de motores, domina la voluntad, cuyo objeto es real en todos los casos. Pero ambas facultades mutuamente se mueven, proponiendo la una el objeto asequible, y encaminando a éste la otra toda su virtualidad. En el entendimiento hállase a su vez el fundamento de la libertad. Y aquí el articulista se extiende a demostrar el hecho de la conciencia de ese propio señorío, y lo expone con

mucha claridad. Igualmente, por lo que toca a su formación. Si Santo Tomás, concluye, no apeló al testimonio de la conciencia para demostrar la libertad. fué porque en sus días nadie se atrevió a poner el hecho en duda por no exponerse al desprecio de los contemporáneos. Admitiendo el valor de la prueba, la adujo como ilustración, y en tanto, presentó rigurosos y metafísicos argumentos, de que hablaremos en otro artículo. — L. MÉCHINEAU: *L'Epistola agli Ebrei. Periodo di luce*. Se citan textos de la Epístola a los hebreos, con el nombre del Apóstol, en todo este período de tiempo: en España (San Páziano, Obispo de Barcelona), en Italia (San Ambrosio, San Filastrio, Rufino), en Francia (San Hilario) y en Cerdeña (San Lucifero de Cagliari).

Dublin Review (The), julio, 1916. — Fr. Cuthbert and G. K. CHESTERTON: *Wilfrid Ward*. Estudio de la personalidad y de la obra literaria del gran escritor y polemista Wilfrido Ward. — Arthur H. POLLEN: *The Spirit of the Nation*. La guerra ha despertado energías patrióticas en la nación inglesa para hacer frente a las circunstancias presentes; la obra *Ordeal by battle*, sobre la cual versa el presente artículo, contiene abundantes datos para probar este aserto. — Rothay REYNOLDS: *The Russian Church*. Impresiones de un viaje por Rusia, referentes al culto público y religiosidad del pueblo ruso. — W. S. LILLY: *A plea for war*. Razona la conveniencia de la guerra en las circunstancias actuales; ataca a los *pacifistas* ingleses y canta la gloria del soldado que muere en el campo de batalla para que la patria viva y prospere y se corone de gloria. — Miss Mary SÆGAR: *Some Thoughts on Mediæval War poetry*. Sobre algunas poesías, ya líricas ya épicas, de los tiempos medios, referentes a la guerra, en las cuales se cantaban no sólo las proezas de los guerreros, sino también el amor y la belleza de sus damas. — Martin HAILE: *Some Memories of O'Connell*. Para recoger datos del Libertador y completar su historia, el autor hizo un viaje a Kerry, su patria, y de boca de sus descendientes y de algunos ancianos, que todavía recuerdan al gran patriota irlandés, las memorias y recuerdos que de él se cuentan. — A. J. RAHILLI: *Race and super-race*. A propósito del libro de Gobineau—*The inequality of human races*—, se examina el porqué de ciertas diferencias de las razas en su desarrollo físico, social e intelectual, rebatiendo al mismo tiempo el exaltado germanismo del autor que, aunque francés, escribió ese libro hace ya algunos años. — Dom. F. Odo BLUNDELL: *Bishop James Gordon and the Highlands of Scotland*. El Obispo Gordon, primer Vicario apostólico de las tierras altas de Escocia y sus trabajos apostólicos. Hace más de un siglo que este santo Obispo evangelizó aquellos países, y aún hoy es su memoria venerada, y las costumbres por él establecidas son conservadas con amor y respeto.

Ecclesiastical Review (The), julio, 1916. — Rev. J. SIMÓN, O. S. M.: *The Good Shepherd psalm*. El salmo 22 (Dominus regit me), texto hebreo, análisis y observaciones críticas. — Rev. J. O'GRADY: *State Supervision of Catholic Institutions*. En el Estado de Nueva York, el Gobierno ha establecido una especie de supervisión o visita a las instituciones de caridad. Claro es que el Gobierno puede imponer en estos establecimientos una ley que haga cumplir sus fines, y que los niños asilados gocen de un buen trato, habitación y alimentos higiénicos, y puedan adquirir una educación similar a la que se da en las escuelas públicas. Pero es preciso también reconocer cuantos sacrificios se han impuesto los católicos para sostener sus establecimientos de caridad; y aunque algunos no hayan podido llegar al más alto grado de perfección, por falta de fondos, sin embargo, todos cumplen a conciencia con su alta misión, sin escatimar ningún sacrificio, como puede comprobarse por la lectura de los *reports* anuales. — Rev. P. A. FORDE: *Conversions and Revivals*. A propósito de ciertos movimientos que podíamos llamar de conversión, notados entre los protestantes, estudia la idea de la verdadera conversión, de fe que justifica, y hace ver la incongruencia que representa el arrepentimiento y propósito de nueva vida en un sistema religioso que niega el libre albedrío. — Elbridge COLEY: *Shakespeare and Catholicism*. Prescindiendo de las creen-

cias de Shakespeare, y sin decidir la insoluble cuestión de si fué o no católico, estudia, desde un punto de vista católico, el contenido de sus dramas. En este primer artículo analiza pasajes interesantes de los diez dramas históricos, cuya acción se desarrolla en Inglaterra, y está relacionada con problemas religiosos anteriores a la reforma y del tiempo de la misma, como el drama titulado *Enrique VIII*.

España y América, 1.º de julio.—P. G. MARTÍNEZ: *Por entre la psicología nacional: El ideal gobernante español*. Quien haya de conducir a España hacia el ideal de la regeneración, debe estar compenetrado con las sanas aspiraciones de la nación y dotado de aquellas cualidades que pide el oficio de encauzar todas las energías aprovechables por buen camino, y que dan acierto para llevar a la práctica cuanto pueda ser necesario o útil al mejor gobierno de un pueblo. El mejor gobernante de España ha de ser el genuino espíritu español, según lo encarnó Isabel la Católica.—P. T. BELLOSO: *El Decálogo, de Villegas*. Es una obra genial, y por lo mismo inmortal; sólo le merece alabanzas.—P. Celso G. MORÁN: *Una clase de Historia de España*. = *Idem*, 15 de julio.—P. Bruno IBEAS: *La acción católico-social española: Cambio de frente*. Hasta el presente, el único sindicalismo en boga entre los católicos fué el mixto, por razones de circunstancia que abonaban a su favor; pero ya se ha iniciado otra corriente que ha ganado bastante y, sin duda, prevalecerá. Los Sindicatos puros, con exclusión de patronos e ingerencias patronales, se llegarán a imponer, porque son ellos los que alcanzan el fin del sindicalismo: favorecer a la clase obrera, tomando por norma las reglas de justicia y caridad.—P. E. del CUETO: *La Prensa católica y el Papa*.—P. E. NEGRETE: *Asia, cuna del primer hombre*. = *Idem*, 1.º de agosto.—P. Bruno IBEAS: *La acción católico-social española: De los Sindicatos puros o libres*. Continúa su razonamiento en pro de estos Sindicatos.—P. T. BELLOSO: *El Pintor Anglada Camarasa*. Refleja una impresión contraria a la que recibió en la exposición del «Decálogo»; la de Anglada fué un completo fracaso. = *Idem*, 15 de Agosto.—P. G. MARTÍNEZ: *Por entre la psicología nacional: A guisa de Epílogo*.—Marqués de SABUZ: *Psicopatología de Bolívar, según el Dr. Diego Carbonell*.—R. GONZÁLEZ: *Crónicas americanas: Desde la Argentina*.—P. E. NEGRETE: *Asia, cuna del primer hombre: Unidad del género humano*.

Harvard Theological Review (The), julio, 1916.—G. A. COOKE: *Driver and Wellhausen*. El primero fué uno de los mejores hebraístas de su tiempo. Los grandes conocimientos del hebreo le llevaron al estudio del contenido de la Biblia. Se muestra muy cauto y moderado en sus afirmaciones críticas. El segundo fué el primero que ideó la teoría de la multiplicidad de documentos en el «Hexateuco», la cual defendieron simultánea e independientemente otros. Esto es lo más sólido que subsistirá de su criticismo. Otras opiniones suyas son más discutibles.—Ed. T. WILLIAMS: *Confucianism and the New China*. El confucianismo ha renacido en la China republicana con carácter de religión absorbente. El autor describe su culto, ritos y costumbres. Parece que Confucio ha pasado definitivamente a la categoría de Dios supremo. La influencia de este recrudecimiento del confucianismo ha sido benéfica gracias a su moral. Con la introducción de la cultura europea, no está lejano el día en que el sér divino Schang Ti suplante en el culto a todos los otros poderes de la naturaleza. En general, la reputación de que gozan los chinos de indiferentes en materias religiosas y positivistas, es falsa.—R. C. CABAT: *Currents Developments in Medical Ethics*.—V. J. BUCKHAM: *The contribution of Prof. Howison to Christian Thought*. Este autor, «protagonista del idealismo personal», ha defendido con gran ahínco las ideas fundamentales: Dios, Libertad e Inmortalidad. Otras opiniones suyas son más discutibles. En particular, es curiosa su teoría de que siendo Dios causa final del mundo, no puede ser causa eficiente. Su enseñanza estaba inspirada en tendencias éticas.—S. F. KONGOTT: *The effect upon the Churches of the social movement*. Critica la actitud de las iglesias protestantes, respecto al movimiento social, y las exhorta a una mayor participación en él; porque el

Evangelio es un mensaje de salvación colectiva. Alaba la costumbre de la Iglesia católica de tener continuamente abiertas las puertas de sus templos para hacer sentir a sus fieles en cada momento su influjo benéfico, al revés de los protestantes, cuyas iglesias son recintos *dominicales* y verdaderas «tumbas» durante la semana.

Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods (The), julio de 1916. — A. K. ROGERS: *Belief and the Criterion of Truth*. La creencia, en el sentido de asenso a aquello que nos parece conforme a la realidad, viene a mezclarse con los conocimientos que por demostración tenemos, viniendo a confundirse con ellos, formando un criterio de verdad. Esto, no obstante el sentido filosófico del artículo, tiene un dejo de amargo escepticismo. — Ed. J. KEMP: *Did Consciousness of self play a part in the behavior of this monkey?* De la observación de la conducta de un mono enjaulado para procurarse comida, robándola a otros, quiere deducir el autor cierta *consciencia* o conocimiento de motivos y circunstancias, que constituyen un principio de raciocinio, cuando se explican perfectamente dentro de la teoría del instinto animal.

Lectura (La), junio y julio. — FRANCOS RODRÍGUEZ: *La vida de Canalejas*. Estudia la actuación política de este desgraciado personaje por los años de 1902 y 1903, que fué cuando se separó de Sagasta y anduvo errante unos meses para volver otra vez a ingresar en las huestes de Montero Ríos. El autor presenta los sucesos sin desfigurarlos, es verdad; pero como tienen mucha elocuencia por sí mismos, él protesta contra esta elocuencia, esforzándose por persuadir, a fuerza de repeticiones y conjuros, que Canalejas no fué un ambicioso, como pudieran creer los entendimientos vulgares, sino un hombre desinteresado, casi romántico. — Julián JUDERÍAS: *La idea del «Quijote» en España y su evolución*. La manera de ver el contenido de esta novela de Cervantes ha sido muy diversa entre nuestros antepasados en todas las etapas que precedieron a la generación presente, y en ello han influido cambios de ideas políticas y religiosas, además de la decadencia que se fué acentuando en nuestro poderío nacional a contar de la fecha misma en que salió a luz el *Quijote*. El primer éxito de este libro se debe a la vis cómica que hay en él. Las primeras generaciones no adivinaron otros sentidos. Con la decadencia política vino la decadencia literaria de España, y nos hicimos traductores y copistas de producciones extranjeras, particularmente francesas. La indiferencia hacia todo lo español crecía según iba en aumento la admiración por todo lo extraño. En cuanto los publicistas extranjeros se hicieron cargo del mérito literario de la novela cervantina, era de rigor que los imitasen los nuestros hasta en la interpretación de la idea fundamental del libro; es decir, hasta la concesión humillante de que el *Quijote* no es sino una sátira encubierta de todas las ideas, usos y costumbres de nuestra edad de oro. A nuestros incrédulos y volterianos del siglo XIX agradaba tanto que el genio de Cervantes estuviese en pugna con su siglo, que no tuvieron inconveniente en propagar de mil maneras esta especie, que ni siquiera tenía en ellos el mérito de la originalidad, pues era la ocurrencia burda y mal intencionada de los émulos de nuestras glorias. — Pablo AZCÁRATE: *Un libro interesante sobre el problema de Marruecos*. El libro es del Sr. González Hontoria, quien hace un estudio comparativo entre la organización francesa y la española en la respectiva zona de influencia en Marruecos, haciendo notar que los éxitos alcanzados por Francia en su colonización son debidos indiscutiblemente a la mayor regularidad en el funcionamiento de sus organismos, que debieran servir de patrón y modelo para la orientación de nuestro Gobierno. — FRANCISCO CENTANI: *Tierras*. Es un folleto que data de 1671, y fué hallado por un americano en la Biblioteca Nacional. Trata de reformar el sistema tributario que a la sazón existía en España, en vista de los enormes abusos y escandalosas inmundicias que cometían los agentes del Fisco.

Month (The), julio, 1916. — *The State and the Social Evil*, by the Editor (Rev. J.

KEATINY. Estudia el problema de la moral pública y las obligaciones del Estado respecto de este punto, y especialmente en lo que se refiere a la limitación de la familia, mal social cuyo desarrollo y tristes consecuencias han venido a patentizar los sucesos contemporáneos. — L. J. GUINEX: *Anthony Munday. Perditum proditorem Mundeum*, le llaman a este personaje, que, protestante, se fingió católico para mejor conocer los sacerdotes que en Inglaterra sostenían la fe en la época de Isabel, y así conseguir su muerte. De su obra literaria, abundante, pero de escaso valor, sólo algunas poesías han sobrevivido. — Editte COWELL: *The Belgians at home and in exile*. Aun cuando los dos elementos de que consta la nacionalidad belga—flamencos y valones—sean antagónicos, unidos formaron una patria grande, y hoy, en el destierro, la glorifican en el terreno del arte. De esta guerra augura el articulista una época de grandeza para el arte pictórico. — James BRITTEN: *New Curiosities in Literature. I Some impossible poets*. Reune y clasifica el autor algunos poetas malos, que él llama «imposibles». Entre rasgos de fino humorismo hace atinadas observaciones. = *Idem*, agosto. — R. S. F. SMITH: *A step towards anglican Autonomy*. La independencia y autonomía espiritual de la Iglesia anglicana es una idea que no repugna con el reconocimiento nacional de un credo religioso: así lo han declarado los anglicanos en una asamblea, y esto constituye el primer paso hacia la libertad de la sujeción al poder civil, impuesto por las leyes desde el tiempo de Enrique VIII. — Hugh A. ALLEN: *The Society of the Atonement*. Esta Asociación religiosa, que pertenece a la tercera Orden de San Francisco, fundada en nuestros tiempos, ha dado ya frutos de santidad; los fines son promover la conversión de los pecadores, orar y trabajar por la vuelta de los anglicanos y otros no católicos a la unidad de la Iglesia católica y la conversión de los paganos. Está establecida en los Estados Unidos. — James BRITTEN: *New Curiosities of Literature. II More imposible poets*. Es realmente curiosa la colección de poetas que desfilan en este estudio; de muchos poemas pesados ha logrado hacer el autor un artículo ligero. — A. L. COATIE: *Comets and their Tails*. Los cometas y la formación de la cola: algunas nuevas teorías. — Rev. H. THURSTON: *The declining birth-rate*. Atinadas consideraciones sobre el *report* de la Comisión sobre la disminución de la natalidad (Londres, 1916).

Nuestro Tiempo, julio. — Antonio PADRÓ: *El caso del general Percin*. Los enemigos de este jefe militar francés excitaron contra él la indignación de las masas, achacándole la ocupación de Lille por los alemanes en los comienzos de la campaña. El fundamento aparente de esta acusación era la orden transmitida y cumplimentada de resignar el mando de la sección que dirigía momentos antes de comenzar las hostilidades en su distrito. En la Prensa fué fácil invertir el orden de estos dos momentos, dando la prioridad a las hostilidades; con lo cual, y con suprimir por medio de la censura todo lo que en la Prensa tendiese a justificar la conducta de Percin, se creó contra este general un estado de animosidad tal, que se tradujo en motines populares. — Santos RUJANO: *La raza contra el individuo*. Refiere una entrevista con cierto doctor anónimo, quien proclama la bancarrota del Derecho, de la Moral, del Socialismo y de la Religión ante los vaivenes provocados por el gran conflicto europeo, que no es sino una de tantas etapas por que atraviesa la biología del género humano. — Vicente GAY: *Crónica ibero-americana*. Los publicistas e intelectuales argentinos andan preocupados por la idea de afirmar la nacionalidad de su pueblo, en vista de la creciente inmigración que afluye a aquellas tierras; inmigración que sí, económicamente, reporta innegables beneficios, pero desde el punto de vista étnico, es una amenaza seria para la personalidad nacional argentina, cuyos límites y fisonomía tienden a oscurecer y confundir.

Princeton theological Review (The), abril. — B. B. WARFIELD: «*Redeer*» and «*Redemption*». El título de Redentor es uno de los más gloriosos de Jesucristo. El alma cristiana se complace en dársele muchas veces, invocándole con frecuencia con ese nombre. Él expresa una de las realidades más profundas y transcendentales del Cris

tianismo: el misterio de la redención. El autor hace notar la frecuencia enorme con que se invoca a Jesucristo en los himnos anglicanos de las diversas sectas con el título de Redentor. Enfrente de esta tendencia tradicional del alma cristiana surge, en nuestros días, otra de origen racionalista, que pretende despojar al Salvador de su más preciado nombre. La escuela protestante liberal destruye completamente el concepto cristiano de redención, y, por lo tanto, no reconoce en Cristo al divino Redentor del mundo. El autor aboga por que se mantenga el nombre y la realidad que expresa, contra estas tendencias negadoras del moderno racionalismo.—C. W. HODGE: *Wat is a Miracle*. Examen de la noción de milagro, particularmente en sus relaciones con la Sagrada Escritura. En otro lugar analizaremos más detenidamente este artículo.—HENRY W. RAUKIN: *Philosophy and the problem of Revelation*. Después de un largo examen de diversos sistemas filosóficos, en relación con el conocimiento de Dios, hace notar el autor cómo la completa eliminación de una divina intervención en el orden del mundo es efecto de un teísmo naturalista y conduce prácticamente a un formal ateísmo. En cambio, el reconocimiento de una posible intervención de Dios en el mundo induce a admitir todos los milagros más estupendos. La Biblia encierra un concepto del mundo que supone como posible y real esa intervención; ese concepto bíblico del mundo (world-view), «que ninguna filosofía puede rechazar como erróneo», «es el *Weltanschauung* del mismo Jesucristo».

Razón y Fe, julio. — A. FERNÁNDEZ: *Isaías, profeta y estadista*. — A. PÉREZ GOYENA: *La teología dogmática entre los Benedictinos españoles de la Observancia*. — P. VILLADA: *El Sumo Pontífice y el Congreso de la Paz*. Siendo generalmente reconocida la soberanía jurídica del Papa, puede ser llamado al Congreso de la Paz, y debe serlo porque sólo él está por encima de todas las nacionalidades, y es el que mejor defenderá los principios de la justicia y de la paz, frente a los egoísmos de los Estados. La negativa de Italia en este caso no decidirá en contra de la representación del Sumo Pontífice, porque las Potencias de cuya alianza se separó no la atenderán, y, por otra parte, la cuestión romana está pidiendo solución.—**Idem**, agosto. — J. M. BOVER: *El llamado Evangelio de San Pablo. Exégesis teológica del Discurso de Antioquía* (Gál. 2, 15-21). — J. ABADAL: *Misión social de las Órdenes religiosas*. — P. J. BLANCO TRIAS: *Los papiros griegos de Egipto y sus relaciones con el texto original del Nuevo Testamento*. — E. UGARTH DE ERCILLA: *El racionalismo moderno ante el orden sobrenatural*. Después de alguna explicación acerca de lo sobrenatural y sus aspectos, expone brevemente la posibilidad, realidad y necesidad moral del orden sobrenatural, estudiando bajo estos puntos de vista la elevación de la Humanidad a la vida divina por obra del Verbo encarnado.

Revue Biblique, enero-abril, 1916. — E. LEVESQUE: *Quelques procédés littéraires de Saint Matthieu*. Entre los principales caracteres literarios del Evangelio de San Mateo, se nota la ausencia de preocupación estrictamente histórica, cuanto al orden de los discursos de Nuestro Señor y de los milagros. De la comparación con el tercer Evangelio, resulta que «al organismo primitivo de los discursos de Nuestro Señor añade San Mateo otros elementos que San Lucas, más histórico, coloca en lugares diferentes de la vida de Jesús, en un contexto que explica mejor el sentido preciso de las palabras». Lo mismo se diga de la agrupación de los hechos milagrosos; v. gr.: los diez milagros narrados por San Mateo en los capítulos VIII y IX se encuentran en San Lucas en diversas épocas de la vida de Nuestro Señor. Nótese, además, en San Mateo el empleo del plural indeterminado por el singular concreto; la omisión de muchas circunstancias históricas. Por el contrario; cuando se trata de discursos de Nuestro Señor, suele referirlos con mayor extensión. «Estos procedimientos de San Mateo responden al plan de su Evangelio, más didáctico que histórico. Ni debe concluirse que al narrar los hechos o palabras de Jesucristo ponga en duda su verdad o autenticidad histórica. Al contrario; cree siempre firmemente en la autenticidad del discurso o hecho que expone; pero

por acomodarse a su fin y a su plan, se preocupa mucho menos de las circunstancias de los hechos o discursos.»—BATIFFOL: *Une prétendue anaphore apostolique*.—J. B. FRET: *Dieu et le monde d'après les conceptions juives au temps de Jésus Christ*. Examen detallado de las doctrinas de los judíos, de los tiempos de Nuestro Señor, sobre el modo de la creación y las relaciones del mundo con Dios. De Filón dice, con la mayor parte de los autores, que admitió la eternidad de la materia, y rechazó, por consiguiente, la creación *ex nihilo* del mundo sensible. Pero en esto, Filón, imbuido por las ideas de los platónicos, no representa la doctrina común de los judíos de su tiempo, que conservaron las enseñanzas del Antiguo Testamento. Acerca de la Providencia divina, expone el origen de la secta de los saduceos, que la negaban por creerla incompatible con la presencia del mal físico y moral en el mundo. «Sin embargo, a pesar de las dificultades que podía presentar el problema del mal, los judíos mantuvieron, en general, con grande firmeza su fe en la Providencia divina, apoyados, más bien que en razonamientos filosóficos, en las intervenciones sobrenaturales de Dios en el mundo, y especialmente en la historia del pueblo de Israel.»—H. JEANNOTTE: *Le texte du Psautier de Saint Hilaire de Poitiers*.—P. LAGRANGE, O. P.: *Le commentaire de Luther sur l'Épître aux Romains*.—P. ABEL, O. P.: *Le commentaire de Saint Jérôme sur Isaïe*. Expone los caracteres generales de la exégesis de San Jerónimo, analizando su comentario a Isaías, que es una de las principales obras del Santo Doctor. Considerando las dificultades a que tenía que hacer frente y el fin que se proponía, no se puede menos de admirar la obra de San Jerónimo. Por una parte tiende a separarse de la influencia de la exégesis alegórica de los alejandrinos, que fueron sus maestros. Sin abandonarla completamente, se inclina resueltamente del lado de la exégesis literal, mejorando el texto, según los trabajos críticos de la escuela de Cesárea, y justificando su propia traducción. San Jerónimo es el precursor de los modernos exégetas. No debe, sin embargo, perderse de vista que San Jerónimo, al mismo tiempo que exégeta, es apologista y moralista, y esto explica la presencia de tantos excursus contra los paganos, los judíos y los herejes de su tiempo. Pero estas mismas discusiones, lo mismo que todo el comentario, están llenas de erudición sagrada y profana, y, por lo mismo, son de inapreciable valor.—P. LAGRANGE, O. P.: *La Vulgate latine de l'Épître aux Romains et le texte grec*.—E. JACQUIER: *Le nouveau Testament et les découvertes modernes*. Análisis de un libro de W. Ramsay.

Revue Canadienne, junio, 1916. — Montarville BOUCHER DE LA BRIÈRE: *Sir Louis-Hippolyte La Fontaine*. Papel desempeñado por La Fontaine en la época tormentosa de 1837 a 1838. Algunos documentos de esa época, publicados en esta serie de artículos, son interesantes y poco conocidos. — L'abbé Thellier de PONCHEVILLE et autres: *Choses vues*. Episodios de guerra remitidos por los correspondientes desde Francia. En ellos palpa el patriotismo noble y heroico. — J. C. CHAPPAIS: *Notes historiques sur les écoles d'agriculture* (III.). Datos históricos sobre las escuelas agrícolas de Oka y Compton y del colegio Mac Donald, en la provincia de Quebec. — Pierre Georges ROY: *Un conseil de guerre a Montreal en 1757*. Un proceso de ocho soldados alemanes, acusados de crimen, de desertión, y ejecutados en Montreal. Documentos históricos curiosos, a los que presta interés la guerra actual y la campaña que contra los germanos se hace en la prensa de los países aliados. = *Idem*, julio, 1916. — Emile CHARTIER: *A la faculté des Arts*. Después de reseñar las bajas que ha producido la muerte y la guerra en el personal docente y administrativo, reseña los adelantos verificados en la enseñanza durante el último curso, las obras de cultura que ha realizado y la esperanza de consolidar y extender más su acción en la juventud de ambos sexos. — L. E. COUSINEAU: *Mgr. Narcisse-Zéphirin Lorrain, premier évêque de Pembroke*. Datos históricos de este celoso Obispo, que, por su actuación en la vida de la Colonia, vienen a concentrarse alrededor de él, los hechos que constituyen los orígenes del cristianismo y de la jerarquía eclesiástica en Canadá. — Ed. GOUIN: *La vocation et l'œuvre sociale de M. de Mun*. Un estudio hermosamente escrito sobre la vocación y las obras sociales llevadas a cabo por Alber-

to de Mun. La gran figura del apóstol de la acción social católica en Francia aparece rodeada de toda la luz y de toda la grandeza que tanto admiró al mundo y tanto bien supo realizar. — John BcyD: *Thomas Storrow Brown*. La agitación política del Bajo Canadá en 1837, y el papel que ejerció este famoso personaje. Estudio documental que empieza en este número. — Pierre Georges Roy: *Crimes et peines sous le régime français*. Estudio sobre el Derecho penal antiguo en Canadá. En este primer artículo pasa revista a los crímenes contra la Religión, los de lesa majestad y las penas contra el duelo.

Scuola Cattolica (La), junio de 1916. — RIGHETTI: *Le origini della liturgia cristiana. La liturgia cristiana e il rituale giudaico*. La Iglesia, en sus ceremonias más esenciales y características, se separó del judaísmo: circuncisión, unidad de Templo o Iglesia nacional, calendario, carnes mundas e inmundas, etc. Sin embargo, se asimiló muchas ceremonias o ritos de orden secundario, principalmente en la misa y en la recitación de los salmos. — A. CELLINI: *L'era messiana e la pace secondo la Bibbia dell'Antico Testamento*. En este primer artículo estudia la cuestión de la paz mesiánica en los libros de Moisés. Del *protoevangelio* escribe: «Siendo el diablo el origen primero de toda discusión, de toda contención y de toda guerra, el presentarlo al Mesías como vencedor de la serpiente era lo mismo que presentarlo como primer autor de concordia, de armonía y de paz. Supuesto, además, que el Mesías debía fundar un reino, naturalmente, este reino no podía menos de ser un reino pacífico.» Examina luego el valor figurativo de Melquisedec, rey de Salem, o sea rey de paz, y el vaticinio de Jacob. — Arminio de Mónaco: *Il dolore nell'Economia Providenziale. Pensieri di Sant'Agostino*. — **Idem**, julio de 1916. — A. CELLINI: *L'era messiana e la pace secondo la Bibbia dell'Antico Testamento*. Entre los profetas, el que más insiste en el carácter pacífico del reino mesiánico es Isaías, el cual, entre otros títulos que da al Niño Emmanuel, es de notar el de *Príncipe o Rey de paz*. En el capítulo XI describe de un modo grandioso el reino de paz del descendiente de José, invitando poéticamente hasta los mismos animales a la participación de la paz. Por último, el siervo de Jahwe, en la segunda parte de Isaías, tiene una misión eminentemente pacífica entre los hombres mismos (c. XLII) y reconciliándose con Dios (c. LIII). Notable es también la descripción que de la paz mesiánica hace Miqueas, contemporáneo de Isaías, en los capítulos VI y V de su profecía. — M. RIGHETTI: *Le origini della liturgia cristiana. La Messa*. En la primera época cristiana se distinguen dos suertes de reuniones: simplemente *discólicas* y *eucológicas*, y otras exclusivamente *eucarísticas*. Estas se celebraron algún tiempo en casas particulares y diariamente al caer del sol, como lo indica el mismo nombre dado a la cena: *δελφνυ*. El banquete fraterno o ágape, habiendo dado ocasión a desórdenes, fué separado de la Eucaristía. Con las varias prácticas religiosas formáronse reuniones con carácter litúrgico, que tenían por centro la celebración de la Eucaristía, tenida regularmente el domingo. La presidía el Obispo, a quien asistían sacerdotes y diáconos. El orden de este acto era: lectura (Epístola y Evangelio), canto de salmos e himnos, homilias, letanias, ósculo de la paz y la oblación. — **Idem**, agosto de 1916. — A. CELLINI: *L'era messiana e la pace secondo la Bibbia dell'Antico Testamento* (fin). Advirtiendo preliminarmente, según la respuesta de la Comisión bíblica, que en los salmos hay verdaderas profecías respecto del reino mesiánico, hace ver la naturaleza pacífica de éste en tres salmos: el 71, el 84 y el 146, según la numeración de la Vulgata. En el 71, intitulado a Salomón (el pacífico), se habla de la justicia, abundancia y perpetuidad de la paz. Que este salmo sea mesiánico, lo prueba la misma doctrina del salmo, que sólo se puede aplicar al Mesías. En el salmo 84 se expone la liberación del pueblo, se suplica a Dios que continúe propicio, y enumera los bienes que espera del reino futuro, siendo la paz el principal. La paz mesiánica aparece en aquel *justitia et pax osculatae sunt*. En el salmo 146, hablando evidentemente de la Iglesia y de la Eucaristía, dice que los confines de su reino son la paz, que se obtiene por la unión eucarística. El A. termina mostrando su deseo, que equivale a: *adveniat regnum tuum*. — A. BERNAREGGI: *Il clero negli eserciti. Preti-Soldati*.

BIBLIOGRAFÍA

Rectificación de la mente. Tratado de Lógica, por Abusalt de DENIA. Texto árabe, traducción y estudio previo, por Angel GONZÁLEZ PALENCIA. — Madrid. — En 4.º, 138-54 páginas.— Centro de estudios históricos, 1915.

Abusalt fué un escritor de la España musulmana, contemporáneo de Algazel y de Averpace, natural de Denia y discípulo en su juventud de Abulgalid Alguacaxí, «el hombre de erudición más universal en su tiempo». Este carácter enciclopédico de la cultura del maestro se refleja en Abusalt, como observa el Sr. Palencia y lo comprueban los diversos tratados de materias heterogéneas que dió a luz. Para completar su primera instrucción pasó a Egipto, donde permaneció gran parte de su vida honrado por reyes y magnates, aunque no libre de algunos percances adversos.

La época de su florecimiento era poco propicia para el desarrollo de la ciencia en el mundo musulmán, a juzgar por el cuadro histórico que traza el editor al principio de su libro. La ignorancia y fanatismo de los alfaquíes y su hostilidad sistemática contra todo trabajo de especulación no incluido en los estrechos límites del Corán, obligaban a los amantes de la ciencia a proceder con suma cautela, aparentando religiosidad, aun cuando fuesen en su fuero interno declarados racionalistas, como ocurría con nuestro escritor. Tal vez esa misma oposición contribuyó a acrisolar los espíritus, infundiéndoles un amor más intenso a las ciencias, por el que llegaron a la emancipación de ciertos prejuicios religiosos, incompatibles con el verdadero rigor de la demostración filosófica.

El libro de Abusalt, que publica el Sr. Palencia, se ha conservado en un manuscrito árabe de El Escorial (núm. 446) del siglo XIV. Por él se ve que nuestro filósofo siguió francamente una dirección peripatética. «Su tratado de Lógica es un compendio de los cuatro primeros libros del *Organon* (de Aristóteles), precedido de otro resumen de la *Isagoge* (de Porfirio), hecho a la vista de un comentario de las obras de Aristóteles mejor que en presencia de una traducción de ellas. Ha entendido perfectamente el plan de Aristóteles, y todo su libro lo ha dirigido a dar los medios de buscar la certeza en la demostración por medio del silogismo; de aquí que todo lo haya subordinado al perfecto conocimiento de la construcción del silogismo» (pág. 52). Estas palabras, que tomamos del resumen hecho por el editor al final del capítulo dedicado al análisis de la obra de Abusalt, nos dispensan de entrar en más pormenores acerca de su contenido.

Hagamos constar que el servicio prestado por el joven arabista Sr. Palencia a la historia de la filosofía hispano-musulmana con la publicación de este libro inédito, está avalorado por los estudios de introducción, análisis, glosario de términos técnicos y traducción ilustrada con notas de textos paralelos de Aristóteles, en forma tal, que nada tiene que envidiar a la presentación de obras similares hecha en la conocida *Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*.

Introducción al arte de la Lógica, por Abentomlús de ALCIRA. Texto árabe y traducción española, por Miguel ASÍN. — Fascículo I. Categorías. — Interpretación. — En 4.º, XXXI-153-109 páginas.—Madrid, Centro de estudios históricos, 1916.

En una muy erudita introducción traza el Sr. Asín la biografía y significación cien-

tífica de Abentomlús, filósofo musulmán que floreció al mismo tiempo o inmediatamente después de Averroes. Su estudio se refiere al texto de la lógica inédito conservado en la biblioteca de El Escorial. He aquí en síntesis las conclusiones que el ilustre arabista presentó con la nota de *provisionales* al Congreso Internacional de Orientalistas de Copenhague en 1908, y que ahora, después de una revisión más atenta, da por definitivas:

1.^a Este opúsculo de Abentomlús «es un tratado de toda la lógica aristotélica, redactado con cierto orden sistemático, que acusa en su autor asimilación perfecta de la materia y propósito deliberado de no desempeñar el papel de mero comentarista». — 2.^a El prólogo es un documento muy estimable para la historia de la filosofía islámica en España. — 3.^a «Abentomlús, aunque pasa por ser un discípulo personal de Averroes, ha sabido evitar escrupulosamente el citar a su maestro ni una sola vez en todo su libro», para no incurrir en la nota de heterodoxia por la que fué aquél perseguido. — 4.^a «El peripatetismo averroista de Abentomlús fué tan vergonzante, que prefirió utilizar los libros de Alfarabi, en materia de lógica, para interpretar a Aristóteles, antes que recurrir a los comentarios de filósofos españoles, como Avempace y Averroes, su maestro.» 5.^a En cambio Abentomlús se complace en confesarse discípulo de Algazel, a cuyos libros de Lógica atribuye su iniciación en la materia.

Esta especie de disfraz de su averroísmo amparándose en la autoridad de Algazel y de otros maestros no tildados de racionalismo, mirado todo ello a través del relato histórico-doctrinal que hace el mismo Abentomlús en el prólogo de su libro, es de sumo interés para conocer las condiciones en que se desarrolló la filosofía musulmana en la época de su mayor esplendor. Por lo demás, la obra de Abentomlús, sin tener el mérito de la originalidad, «es una exposición clara, metódica y completa de todas y cada una de las partes que integran el *Organon* aristotélico».

Seminario Conciliar de Badajoz: Las monedas árabes de su monetario clasificadas por D. Justo PÉREZ HERNÁNDEZ, Pbro. — En 8.º, 42 páginas. — Madrid, 1916.

Consta este opúsculo de unas nociones generales de numismática árabe y de la descripción de 48 monedas que se conservan en el gabinete del Seminario de Badajoz. Entre esas monedas «hay, como ejemplares curiosos, una cristiana, acuñada en caracteres y tipo árabe en Toledo por Alfonso VIII, y unas cuantas de las de los Alaftasidas, reyes independientes de Badajoz, que son muy apreciadas entre los coleccionistas». Hay también algunas inéditas. La fecha de su acuñación está comprendida entre los años 726-1184. Acompañan al texto el grabado de las doce más importantes.

Investigaciones históricas: La Universidad de Salamanca en la guerra de la Independencia, por Florencio AMADOR Y CARRANDI. — En 4.º, XI-141 páginas. — Salamanca, M. Criado, 1916.

Por algunas indicaciones de nuestros historiadores de la guerra de la Independencia se sabe la parte activa directa que las Universidades y centros docentes tomaron en aquella lucha nacional. Hoy, en la efervescencia de reconstitución de nuestra historia según los métodos modernos, no nos satisfacen esas indicaciones sumarias, y se ha emprendido el estudio monográfico de este tema, doblemente simpático e interesante. La Universidad de Valencia tiene ya su monografía, debida a la inteligente laboriosidad del Sr. C. Riva y García (1). La de Salamanca, que tan solícitamente ha cuidado en todos los tiempos de dar a conocer su antepasado, acrecienta su ya abundante biblio-

(1) *La Universidad de Valencia en los años de la guerra de la Independencia* (1807-1815). — Valencia, 1910.

grafía con esta nueva obra del Sr. Carrandi, encaminada a ilustrar la intervención de aquella Academia en la lucha contra el invasor y a disipar las injustas acusaciones que entonces se alegaron para mancillar su buena memoria. El autor, al mismo tiempo que expone los acuerdos de las Juntas y Claustros para ayudar a la defensa nacional y para obtener del vencedor, cuando éste hubo entrado en Salamanca, la conservación del edificio universitario y los medios para poder continuar la vida académica, intercala numerosos testimonios demostrativos de la lealtad y firmeza en que se mantuvo el Claustro sin ceder a los halagos y amenazas del extranjero. Había, ciertamente, en su seno algunos de los llamados afrancesados, que a cara descubierta pretendían pasar por espías para obligar a la Universidad a doblegarse a la voluntad de los generales napoleónicos; pero supo sortear ese peligro recurriendo a las Juntas secretas, cuyas disposiciones da a conocer nuestro autor. Más difícil le fué evadir las exacciones del general Thiebault, al que al fin tuvo que conceder el título de doctor, entre otras cosas que solicitaba. La Universidad atenuó esa transacción manifestando que lo que se concedía no era un verdadero grado de doctor, sino «una patente de socio, como la que se da en otras Academias, y un título honorario, sin designación de Facultad ni otros derechos».

El trabajo de síntesis histórica está completado con abundantes documentos que van en los apéndices del libro, entre los cuales figura uno con los nombres de los doctores que tenía la Universidad en 1808.

Se echa de menos que no se hable con más detención de la suerte que cupo al edificio de la Universidad y sus colegios en la obra de destrucción que sobrevino en 1812 al entrar en Salamanca el ejército inglés expulsando al de Napoleón, como tampoco de los daños sufridos en sus bibliotecas, cuando tantas desaparecieron consumidas por las llamas o arrebatadas por la soldadesca desenfrenada.

La exposición, aunque escrupulosamente documentada, contiene algunas inexactitudes (v. gr., la inconsiderada nota acerca de Pedro Ciruelo, en la pág. 71), que, sin embargo, en nada desvirtúa la tesis fundamental del libro.

Estudios de bibliografía luliana, por el P. Pedro Blanco Soto, Agustino.—En 4.º, 118 páginas.—Madrid, Imprenta de la *Revista de Archivos*, 1916.

Con más exactitud que «Estudios» este opúsculo debiera titularse «Documentos», porque de documentos inéditos y publicados está formado todo él si prescindimos de unas diez páginas en que el coleccionador hace la presentación de los mismos y de otras diez de bibliografía luliana que añade al final.

Los documentos coleccionados son: apología que hace el Dr. Dimas de Miguel de los escritos de Lulio; carta de Juan de Arce de Herrera al Cardenal Borromeo en defensa de Lulio; catálogo de las obras de Lulio, por el Dr. Arias de Loyola; ídem de id., por el Dr. Dimas, y otros dos catálogos más, con algunos documentos tomados de las publicaciones de Costurer, Grahit, Rubió y Lluch, etc., que van en los apéndices. La parte inédita, que es casi todo lo que precede a los apéndices, ofrece especial interés para conocer las dificultades y oposición que experimentó Lulio y su escuela de parte de algunos adversarios. Aquí no se ha pretendido precisamente reproducir los testimonios de esa oposición, sino más bien los que tienen carácter de apología o defensa de Lulio. Sería curioso y no menos instructivo añadir a esas apologías los testimonios antilulistas, lo cual ayudaría a formar un juicio más exacto de la historia de Lulio en España, que no fué una serie de homenajes a la memoria del beato mallorquin, como algunos han creído, sino más bien una lucha encarnizada, en la que figuran como antilulistas autores eminentes y en crecido número de toda clase de profesiones, y aun corporaciones enteras dignas de singular respeto.

En las pocas páginas originales del autor se hecha de menos el comprobante que debiera acompañar a algunas aserciones, o discutibles, como lo es suponer «enteramente

fingida o subrepticamente sacada la bula de Gregorio XI, en que se condenaban algunas doctrinas lulistas, o del todo falsas, por ejemplo: afirmar que «la filosofía luliana, como reina soberana, domina majestuosa, por espacio de largas centurias, en las Universidades de... Sevilla, Jaén...» (p. 5), entre otras, pues en la Universidad de Sevilla (suponemos que se refiere a la fundada por Maese Rodrigo) no sabemos que hubiese obtenido la doctrina de Lulio ese predominio por espacio de largas centurias, y sí, por el contrario, consta que su fundador, a principios del siglo XVI, prohibió, con amenaza de excomunión, enseñar esas doctrinas. (Constitución XXIII). En cuanto a la Universidad de Jaén, adviértase que sólo tuvo algunos años de existencia en el convento de la Orden de Predicadores, y aunque no conocemos el reglamento e historia detallada de este centro, hay fundamento para suponer que los dominicos de Jaén no debían de formar una excepción en favor de Lulio cuando la tendencia contraria era la predominante en la Orden de Santo Domingo. Por lo que se refiere a Alcalá, otra de las Universidades en que el P. Blanco, basado en algunos testimonios que expresa, cree que se enseñaba la doctrina de Lulio, ya hemos indicado en otra parte el resultado negativo de nuestras investigaciones. (Cfr. LA CIENCIA TOMISTA, t. XIII, p. 251, nota.)

Pocos asuntos hay en nuestra historia tan falseados y expuestos al prejuicio como lo relativo a Lulio y su escuela, y por eso al tratar de ello es necesario proceder con suma cautela y no fiarse de panegiristas indocumentados.

La imprenta en Tarragona. *Apuntes para su historia y bibliografía*, por D. Angel del Arco y MOLINERO.—En 8.º, 459 páginas.—Tarragona, José Pijoán, 1916.

En la introducción nos da a conocer el autor los trabajos que anteriormente se han publicado acerca de esta materia y de los que se ha servido él como de ayuda para reconstruir la historia de los primeros años de la tipografía tarraconense. Viene después la parte histórica, propiamente tal, en la que rectifica con frecuencia las apreciaciones de Sanpere y Miquel, el moderno historiador de los orígenes de la imprenta en Cataluña, y hasta corrige más de una vez al eminente bibliógrafo alemán Conrado Häebler.

Según estas investigaciones del autor, se conocen seis incunables impresos en Tarragona, el primero de los cuales (el *Manipulus curatorum*) se publicó en aquella ciudad en 1484. Hay además otros dos incunables, acerca de cuya paternidad disputan Barcelona y Tarragona, sin poder alegar pruebas terminantes en favor de ninguna de las dos poblaciones. Nuestro autor establece las cosas en su justo medio, sin aventurarse a una conclusión prematura, como lo había hecho Sanpere en favor de Barcelona. Es muy interesante la biografía de los dos primeros impresores tarraconenses Nicolás Spindeler y Juan de Rosenbach, que florecieron en el siglo XV, a los que dedica el autor cerca de cien páginas.

En el siglo XVI, hasta bien entrada la segunda mitad, no existieron impresores en esta capital, debiéndose ello, no a las persecuciones inquisitoriales, como en parte quiere atribuirlo el señor Del Arco, sino a la general decadencia que allí reinaba. En prueba de que el Santo Tribunal no persiguió sistemáticamente en esa época a la noble arte tipográfica, ahí están Salamanca, Valladolid, Alcalá, Toledo, Sevilla, etc., en las que florecieron simultáneamente multitud de impresores. Si hubo motivo para que en Cataluña interviniese *ex officio* coartando el desarrollo de la imprenta, eso probaría solamente o que los dedicados a esa profesión eran sospechosos en la fe, o que trabajaban en contra de ella.

En la parte bibliográfica describe 178 obras, que componen el total de los impresos en Tarragona hasta el año 1800. (Los del siglo XIX están indicados en un capítulo final de la parte histórica.) Figura en esa lista el *Quijote*, de Avellaneda, impreso en Tarragona en 1614. Después de este trabajo y del que ha publicado recientemente el Sr. Arzobispo de Tarragona en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, no es posible seguir manteniendo la opinión profesada por algunos cervantistas que afirman no ha-

berse impreso nunca la obra de Avellaneda en Tarragona. Tanto el pie de imprenta como la aprobación de la misma son indudablemente auténticos. Anotemos de paso un descuido de nuestro autor que al transcribir la portada del falso *Quijote* ha leído «... natural de la *Villa* de Tordesillas» cuando en el facsímil de esa portada que reproduce al final se lee claramente: «natural de la *Vula*».

La obra de D. Angel del Arco termina con treinta reproducciones en fotograbado de las principales impresiones tarraconenses y un buen *Índice alfabético* que facilita considerablemente el manejo del libro.

En conjunto, la obra revela un gran progreso en este orden de estudios, diferenciándose por su carácter más científico y completo de la factura con que han venido publicándose rutinariamente la mayor parte de las bibliografías locales que poseemos. Con este trabajo y con la historia de la Universidad literaria de Tarragona que el autor nos promete, hará un gran servicio a la historia de la cultura tarraconense y aun nacional, por lo que sinceramente le felicitamos.

FR. V. B. DE H.

La provincia de España de los Fralles Menores, por Fr. Atanasio López, O. F. M. — Santiago, 1915.

El docto historiador Fr. Atanasio López acaba de publicar un denso y nutrido volumen sobre los orígenes de la gloriosa familia franciscana en España, con el título que encabeza estas líneas. En el prólogo transcribe el autor estas otras del historiador Ortega, que, para el que sabe leerlas, son una excusa grande y muy justificada de los defectos que se encuentran en el libro: «Apenas habría un año que se hizo el nombramiento de cronista en mi persona y que sólo había empezado a congregiar algunos pocos materiales, habiendo corrido pocos conventos y monasterios de la provincia, cuando, impacientes muchos religiosos de ella, pareciéndoles ya que era notable la tardanza, me solían preguntar, con sobrada importunación, que cuándo salía la crónica y cómo se tardaba tanto... La relación del P. Ortega cuadra exactamente a nuestra situación; pero aún podríamos nosotros cargar algo más la pluma si no temiéramos que de ello alguien tomase fundamento para sentirse molestado» (p. X). Su criterio contiénesse en estas otras frases: «Bendigamos la crítica sana que los romanos Pontífices recomiendan, y sea para nosotros execrable el hipercriticismo. Sin embargo, es muy triste confesar que algunas veces se bautiza con este nombre a lo que es muy recto y digno de toda alabanza» (p. XVI). Hasta aquí no merece el autor más que sinceros plácemes.

El libro es confuso, desordenado y fragmentario, no por culpa del doctísimo P. Atanasio, sino porque la penuria de documentos que poseemos sobre esa época no da más de sí. Por la misma razón, resulta que algunos problemas históricos apenas si se desflojan; que la larga serie de páginas (83) que se dedica a narrar la fundación de los conventos suministre muy raros datos, dignos de ser tomados en consideración; que las misiones de Marruecos y Túnez no se nos den a conocer en su vida interna. Esto es achaque común a todo este género de producciones, y sólo el que no haya trabajado en archivos, especialmente conventuales, en busca de materiales de los siglos XIII y XIV, podrá censurar por ello el libro presente.

Su autor, en cambio, merece especiales alabanzas por su crítica juiciosa, su información selectísima, la laboriosidad inmensa que revela la reunión del gran número de datos que encierra el libro, y, sobre todo, por su amor a la verdad. En la Revista en que esto se publica no es posible dejar de darle un voto de gracias por lo que escribe en el capítulo VII. Capítulos interesantes son el VIII, el XIV, el XX, y particularmente el XVI, muy bien documentado.

Descuidos y defectillos no faltan, y lo extraño sería que en 413 páginas no se encontrasen. Anotaré algunos, no porque lo merezcan en sí, sino para que se vea que se ha examinado con cuidado la obra. En la página 67 dice el P. Atanasio que el libro *Vita*

Fratrum se escribió a fines del siglo XIII o principios del XIV, cuando no cabe ni puede caber duda alguna que se promulgó en 1260, como hace fe la encíclica del B. Humberto que le precede. En el apéndice 20 se comete una falta imperdonable en un liturgista, aunque sea incipiente, poniendo el epígrafe de breviario toledano a uno humbertino o dominicano, que es cosa bien distinta. En la página 326 se habla ligerísimamente de la fundación de la Orden franciscana, sin la menor alusión a las discusiones que suscita, y, por fin, la leyenda del B. Celano no presenta ninguna dificultad para el autor, no obstante las grandes reservas con que es acogida y las críticas de los modernos bolandistas.

Salvo algunas faltas de esta clase, la obra está hecha según las exigencias de la crítica moderna, y es muy interesante. Mil plácemes al autor, y que siga publicando.

HIPÓLITO SANCHO.

Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana.—Hijos de J. Espasa, editores. Tomos XXX y XXXI. Barcelona.

Todas las alabanzas que a esta obra monumental, al hablar de los tomos anteriores, se han dirigido, pueden darlas los lectores por repetidas una vez más ahora. Hay en estos tomos artículos verdaderamente hermosos, sobre todo los que se refieren a cosas de erudición o de datos: *Letra, Libro, Lingüística, Liturgia, Lieja, Lisboa, Locomotora, Lovaina, Lion, Madrid*, etc., etc. Los más flojos—y es achaque común a casi todas las enciclopedias—son los que se refieren a Crítica y Filosofía. Nos llevaría demasiado lejos el querer señalar puntos concretos; sólo el listín de nombres acerca de los cuales se da en estos tomos un juicio con el que no podemos estar conformes, resultaría largo. Respecto de Leopardi, por ejemplo, se da por bueno que «en su época y en su nación representaba un esclavo más...» «A la vez consiguió reflejar en su tristeza la tristeza del pueblo suyo, y en su dolencia moral la enfermedad de siglos que Italia padecía...» «Sorprende esta identidad tan peregrina... entre un hijo y una patria, entre una vida individual... de mansa y disculpable rebeldía y el hado nacional sujeto siempre a los mismos vaivenes y a las mismas influencias morales...» (?).

Otras veces se echa de menos la ausencia de toda crítica, ni buena ni mala, como al hablar, por ejemplo, de la Institución Libre de Enseñanza, de Madrid, de Lerroux, para quien no tiene una palabra de reproche en un artículo de más de dos columnas, que no deja de ser laudatorio. Hasta llega, al parecer, a aceptar, tomando de boca del mismo Lerroux las palabras (!), que «la impetuosidad de sus primeras campañas en Barcelona era necesaria, porque se tenía que aplicar remedios heroicos...» No, los editores de la *Enciclopedia* no pueden disculpar esas campañas impetuosas—contra todo lo santo—de Lerroux, y más bien creemos que este artículo se les ha pasado inadvertido.

Lo repetimos también para terminar, porque es imposible no repetirse hablando de estos tomos: ¿Habrà quien se admire de que en una obra de esta magnitud se tengan que encontrar lunares?...

ELEGIDO

PARA SUCEDER AL GRAN PATRIARCA

DOMINGO DE GUZMÁN

EN EL

SEPTIMO CENTENARIO

DE LA

CONFIRMACIÓN DE LA ORDEN,

DIGNAOS,

REVERENDÍSIMO PADRE MAESTRO GENERAL

FRAY LUIS THEISSLING,

ACEPTAR EL HOMENAJE

DE AMOR Y DE OBEDIENCIA

QUE CON ESTE NÚMERO DE

LA CIENCIA TOMISTA

HUMILDEMENTE OS OFRECE

LA REDACCIÓN.

